L&PM POCKET ENCYCLOPÆDIA

Peter Marshall

REFORMA PROTESTANTE

Uma breve introdução

Peter Marshall

REFORMA PROTESTANTE

Uma breve introdução

Tradução de Denise Bottmann

www.lpm.com.br
L&PM

INTRODUÇÃO

A Reforma criou a Europa moderna e deixou uma marca indelével na história do mundo. Mas o que foi a Reforma? Foi uma força que favoreceu o progresso, a liberdade e a modernidade, ou, pelo contrário, o conflito, a divisão e a repressão? É ela o primeiro exemplo histórico a mostrar a capacidade da religião de inspirar um idealismo altruísta e uma transformação social benéfica, ou é uma advertência concreta sobre o fanatismo e a intolerância em nome da fé? Ela se referia realmente à religião, ou devemos entendê-la como o caso histórico por excelência em que as motivações espirituais são cinicamente invocadas para legitimar transformações políticas e econômicas?

Os especialistas costumavam saber as respostas a essas perguntas, mesmo que elas variassem muito de um para outro, e a Reforma tem funcionado como um divisor entre os historiadores, tal como foi para as pessoas que viviam naquela época. Isso porque ela sempre apareceu como um momento fundador, levantando questões de origens e filiações, colocando problemas política e culturalmente controversos sobre nossa identidade, quem somos e de onde viemos. Milhões de protestantes em todo o mundo ainda consideram os acontecimentos do século XVI como uma fonte de inspiração e a origem de sua história. É uma história de libertação espiritual, em que os indivíduos removeram os grilhões da servidão moral e teológica. O movimento iniciado pelo frade alemão renegado Martinho Lutero pôs fim ao domínio opressor e corrupto do Coligny de uma Igreja institucional, uma Igreja que mantinha seu poder impondo crenças supersticiosas e psicologicamente pesadas aos fiéis comuns (leigos). Foi também um retorno às fontes puras do cristianismo, depois de séculos de poluição de suas límpidas águas, contaminadas pelas tradições criadas pelos homens. A Bíblia, a Palavra de Deus, foi devolvida a seu devido

lugar, como regra e juiz da vida cristã. Nas traduções vernáculas das escrituras, os leitores laicos encontraram a pessoa de Jesus Cristo, deixando de lado os intermediários do clero que, como secretários intrometidos, impediam que os peticionários medievais tivessem contato direto com o patrão.

Existe uma versão correlata dessa história, a qual permite que os liberais seculares também reivindiquem a Reforma como parte de sua herança. O protesto de Lutero foi um primeiro golpe contra o autoritarismo em muitas áreas da vida social e intelectual, uma martelada contra o tipo de religião que "diz o que se deve pensar". O individualismo moderno nasce da leitura desimpedida da Bíblia, incentivada pela Reforma; o capitalismo moderno, da iniciativa e industriosidade dos comerciantes protestantes; a ciência moderna, da recusa de se curvar às autoridades antigas. Novas formas de organização política, potencialmente liberalizantes, surgiram da revolta contra Roma. O "problema" com o islamismo contemporâneo, como muitas vezes nos asseguram solenemente os grandes sabichões da imprensa, é que ele não pode gerar um Iluminismo, pois nunca teve uma Reforma. Não muito na moda hoje em dia, mas mesmo assim aventada de vez em quando, existe a ideia marxista de que a Reforma foi um exemplo de uma "revolução burguesa inicial" para derrubar a aristocracia feudal – pré-condição histórica indispensável para a posterior revolução do proletariado.

Existem outras versões. A bula papal de 1520, condenando Lutero, comparou-o a um javali selvagem destruindo as vinhas do Senhor, e é assim que Lutero e o movimento por ele desencadeado têm se afigurado a muitos católicos no decorrer dos séculos. O jesuíta e poeta vitoriano Gerard Manley Hopkins fez eco à condenação papal em sua obra-prima *The Wreck of the Deutschland* [O naufrágio do *Deutschland*], em que Lutero aparece como a "besta das selvas". Onde triunfou, a Reforma destruiu impiedosamente uma herança artística e cultural inestimável. Também demoliu estruturas comunitárias preciosas. Agora,

sem ter mais o apoio de uma complexa rede comunal de guildas, irmandades e rituais coletivos, o indivíduo se encontrava sozinho, como fiel e súdito, diante da Igreja e do Estado. Essa história também tem variantes seculares. Não seria a insistência dos protestantes na verdade simples e despojada das escrituras e no significado literal do texto a própria base do fundamentalismo e da falta de liberalismo modernos? Algumas feministas modernas, numa aliança não muito sacra com católicos nostálgicos, desconfiam que a Reforma foi ruim para as mulheres, reforçando a autoridade patriarcal dentro de casa e fechando-lhes a carreira representada pelos conventos. Enquanto isso, ecumênicos cristãos modernos sugerem que a coisa toda pode ter sido um lamentável equívoco, e que Lutero e seus adversários, em seus ferozes debates sobre a salvação, na verdade estavam falando a mesma coisa.

Tudo isso é mito, o que não significa que seja falso. Mitos não são mentiras, e sim expressões simbolicamente poderosas de realidades vividas. Provavelmente é mais seguro crer que todos os mitos sobre a Reforma, em vez de falsos, são verdadeiros. Talvez o objetivo de se fazer uma exposição totalmente desmitologizada da Reforma seja inatingível ou até indesejável. Mesmo assim, este pequeno livro – que se baseia nos melhores estudos modernos, nem sempre imparciais – tentará explicar o tipo de fenômeno que foi a Reforma e procurará avaliar seu impacto nas áreas religiosas, políticas, sociais e culturais da vida, bem como o legado que deixou ao mundo moderno.

Em primeiro lugar, uma pergunta bem básica: existiu de fato essa coisa chamada “a Reforma”, expressão que ninguém usava no sentido em que usamos agora e que só veio a aparecer muito depois dos acontecimentos que pretendia designar? O apelo à “reforma” dentro do cristianismo é praticamente tão velho quanto a própria religião, e em todas as épocas houve tentativas insistentes de realizá-la. Os historiadores identificaram uma “reforma do século X” na Igreja inglesa, ligada à renovação do monasticismo beneditino, bem como uma reforma

do século XII, conduzida pelo papado, que conseguiu impor o celibato clerical no Ocidente cristão. O “Grande Cisma” do final do século XIV, que gerou dois (e, em certa altura, três) pretendentes rivais ao trono papal, despertou um intenso desejo de *reformatio* no século seguinte. A Reforma ocorrida no século XV teve uma face oficial e outra não oficial. Algumas importantes autoridades religiosas procuraram pôr fim à crise de liderança e impedir o escândalo da desunião, regularizando o governo da Igreja por meio de Concílios Gerais. Esses corpos augustos se reuniram em Pisa (1409), em Constança (1414-18), em Pavia e Siena (1423-24), na Basileia e outros lugares (1431-49). Essa abordagem “conciliar” da reforma se extinguiu quando o papado recuperou força suficiente para impor sua autoridade. Mas, nesse meio tempo, tinham se iniciado movimentos reformadores muito mais abrangentes. Na Inglaterra, o teólogo John Wyclif (? -1384) formulou uma crítica assombrosamente radical à Igreja da época, substituindo a autoridade do papa pela das escrituras e sustentando que os clérigos não deviam exercer qualquer autoridade terrena. Os seguidores de Wyclif foram expulsos das universidades, mas conseguiram lançar as bases de um movimento herético clandestino (os “lollardos”) no país. No outro extremo da Europa, no reino da Boêmia, outro padre radical, Jan Hus, inspirou uma revolta nacional contra a autoridade estrangeira e a jurisdição romana. Os hussitas também defendiam que os laicos deviam comungar o vinho, além do pão, na missa. Nem sempre as metas e prioridades dos movimentos de reforma eram compatíveis – Hus foi queimado como herege pelo Concílio de Constança –, mas, tomados em conjunto, eles anulam qualquer ideia de que a vida religiosa europeia, no século anterior a Martinho Lutero, fosse dominada pelo torpor e pela complacência. À luz de tantas tentativas prévias de reforma, por que apenas a associada a Lutero merece o artigo definido e a inicial em maiúscula?

Há fortes argumentos para dizer que nem mereceria. Os manuais mais antigos sobre a Reforma costumavam começar pelo protesto de Lutero em 1517 e

terminavam mais ou menos uns dez anos após sua morte em 1546. A Reforma parecia um acontecimento essencialmente germânico (embora houvesse reverberações importantes em locais mais afastados como a Inglaterra), e apresentava um perfil narrativo claro e bem-ordenado: causas e progressão da ruptura de Lutero com a Igreja romana e a subsequente criação, contra os desejos do imperador germânico católico, de igrejas oficiais protestantes. A Reforma foi protestante, foi política e (em vista do estado de desordem da Igreja católica antes da Reforma) foi previsível.

A cronologia e a geografia dessa Reforma já deixaram de ser convincentes. E a suposição de que a Reforma era "inevitável" parece no mínimo discutível, à luz de novas pesquisas que destacam a flexibilidade e o vigor espiritual do catolicismo no final da Idade Média. Mais significativamente, agora é amplamente aceita a ideia de que o movimento luterano na Alemanha – o alfa e o ômega da Reforma quinhentista – foi apenas uma parte de um conjunto muito maior. A Reforma está cedendo lugar a múltiplas reformas: diversos movimentos teológicos e políticos com rumos e projetos próprios. Houve várias reformas nacionais, regionais e locais, nem todas luteranas, nem todas vencedoras. Seguindo nas pegadas do luteranismo, houve outra linha ambiciosa de cristianismo protestante, muitas vezes chamada sinteticamente de "calvinismo" e que seria mais correto chamar de protestantismo "reformado". Às vezes ela também é designada como "Segunda Reforma", embora tenha sido em muitos lugares da Europa a primeira alternativa ao antigo credo do catolicismo. Nem todos os experimentalistas religiosos da época seguiram o comando de Lutero, Calvino ou outros reformadores "magisteriais", que doutrinavam a partir de uma posição de autoridade e se aliavam a magistrados seculares. Houve também uma "Reforma Radical" de base, de composição heterogênea, com grupos e indivíduos que imaginavam uma ordem social totalmente diferente e ousaram repensar algumas premissas básicas do cristianismo que os

reformadores de cátedra ainda aceitavam sem questionar. Uma das reformas mais importantes se deu dentro, e não fora da Igreja católica ou, como podemos começar a chamá-la desde o surgimento de sérios rivais, da Igreja católica romana. Faz muito tempo que se admite que Roma reuniu suas forças e reordenou suas fileiras diante dos ataques de Lutero e Calvino. Numa fórmula que foi popularizada por historiadores protestantes alemães do século XIX, essa resposta de Roma, que consistiu basicamente numa reação defensiva e negativa, foi apelidada de "Contra-Reforma". As histórias anteriores da Reforma (e uma quantidade surpreendente de histórias atuais) omitem esse ângulo de visão do Tibre, ou no máximo o comprimem num apêndice no final do volume. Mas "A Reforma Católica" ou "Renovação Católica", como agora tem sido reconhecida, foi muito mais do que um entrincheiramento diante do inimigo. Havia no interior do catolicismo novas energias espirituais e reformadoras, anteriores à revolta protestante; algumas se desviaram e se uniram a ela, mas outras não. Naturalmente, a reforma católica ganhou forma pelo confronto contínuo com o protestantismo, assim como o protestantismo se definiu ao longo de toda a sua história na relação com o outro, católico ou "papista". Não faz muito sentido considerar as duas reformas, a católica e a protestante, como coisas separadas, e neste livro trataremos lado a lado suas trajetórias distintas, e às vezes convergentes.

Os ensinamentos dos reformadores protestantes e católicos eram inimigos e anátemas mútuos. Mas suas metas e aspirações mais amplas às vezes mostravam semelhanças notáveis. Ambos queriam criar uma Igreja mais espiritual e uma sociedade mais piedosa, disciplinada e organizada. E ambos enfrentavam obstáculos parecidos, na ignorância, na apatia ou na pura brutalidade de comunidades locais, que muitas vezes não viam razão para mudar seus hábitos por decreto de generosos idealistas. Talvez a mudança mais significativa no estudo da Reforma nestas últimas décadas tenha sido perceber que o tema vai

muito além de mudanças teológicas e da consolidação de novas estruturas eclesiásticas. Ou, em outras palavras, a história da igreja é importante demais para ficar entregue aos historiadores eclesiásticos. Agora vem se expandindo uma "história social" da Reforma, que lida com questões de causas e consequências em relação com as experiências e expectativas do povo comum. Quando se pergunta por que houve a adesão de laicos à Reforma, abandonando suas crenças tradicionais e herdadas, abre-se uma janela histórica essencial sobre as prioridades e preocupações mais profundas daquelas pessoas. Não admira que os estudiosos tenham descoberto que tais preocupações não eram iguais às dos reformadores instruídos. O povo simples da Alemanha nos anos 1520 selecionou e adaptou os aspectos do programa reformador que atendiam às suas necessidades, assim demonstrando uma capacidade de iniciativa que uma tradição de estudos mais antiga nem sempre se dispunha a lhe reconhecer. As Reformas afetavam o destino eterno de todos – as regras para chegar ao céu foram revistas, refinadas ou reforçadas, e esperava-se que as pessoas soubessem quais eram. Mas essas regras também tiveram efeito sobre praticamente todos os aspectos da existência, desde as estruturas políticas em que as pessoas viviam até os pequenos rituais do cotidiano. A paisagem artística e cultural da Europa foi redesenhada, bem como o espaço íntimo do casamento, da família e das relações entre os sexos. Um dos resultados dessa visão mais ampla do impacto da Reforma é perceber que esse fenômeno dificilmente se explicaria dentro de um quadro que entende a Reforma como um breve período de intensa atividade entre a controvérsia das indulgências de 1517 e o encerramento do Concílio de Trento em 1563. As forças que ela pôs em movimento já estavam operando sozinhas durante décadas ou mesmo séculos antes. Não há dois historiadores que atribuam exatamente a mesma duração às suas reformas, mas, pessoalmente, tenho a impressão de que *circa* 1700 é um bom momento para parar e fazer um balanço.

Uma longa Reforma é, por definição, ampla. A pedra atirada ao lago pode ter

caído na Alemanha de Lutero, mas as ondulações foram sentidas muito mais longe. A Reforma não teve uma presença ubíqua no mundo cristão. Meio milênio antes, a Europa cristã tinha se dividido nas duas metades, a oriental e a ocidental, do antigo Império Romano. A cristandade do Ocidente, "latina" ou católica, reconhecia a autoridade do papa; as igrejas orientais ou "ortodoxas" procuravam liderança entre vários patriarcas, estando o mais importante deles em Constantinopla, cidade que caiu sob o domínio dos turcos muçulmanos em 1453. A Reforma foi um episódio dentro da cristandade latina; os ortodoxos estiveram presentes mais como vizinhos, e eventualmente como objetos de disputa e conversão, do que como participantes plenos. Mesmo assim, a Reforma esteve muito longe de ser um acontecimento estritamente euro-ocidental. Desde que caiu a Cortina de Ferro e se abriram os arquivos dos países do antigo Bloco do Leste, ficou mais clara a extensão do fermento religioso na Hungria, na Boêmia, nos países bálticos e na Polônia. No século XVI, ninguém poderia prever que esta última acabaria se tornando uma cidadela do catolicismo. E quase no mesmo exato momento em que a Reforma Católica estava se implantando na Polônia, lançavam-se as bases de outro bastião do catolicismo romano do século XXI – as Filipinas. Os dois séculos de fermentação da Reforma na Europa presenciaram a primeira grande expansão europeia fora da Europa. Essa conexão foi em parte gratuita, em parte não. O descobrimento de um "Novo Mundo" nas Américas e a intensificação dos contatos europeus com as antigas civilizações asiáticas ofereceram oportunidades de evangelização jamais sonhadas. No mesmo momento em que perdia a unidade em sua base central europeia, o cristianismo tinha condições, pela primeira vez em sua história, de se tornar uma religião realmente mundial. O conflito na Europa impulsionou esse processo, e com o tempo suas divisões religiosas foram exportadas para todo o globo, com profundas consequências para o mundo moderno.

Tudo isso serve para afirmar que, ao contrário do que às vezes se ensina nas escolas e universidades, a Reforma foi muito mais do que um episódio na história "religiosa". Mas nem por isso deve se tornar um exercício de ordenamento histórico dos carros e dos bois. Os historiadores eclesiásticos tradicionais insistem na primazia das ideias, no verdadeiro poder transformador das novas teologias e concepções de mundo. Inversamente, os marxistas, bem como os defensores de teorias sociológicas e literárias em voga, querem instintivamente "desconstruir", discernir as "verdadeiras" motivações políticas, classistas ou econômicas por trás das afirmações de princípios religiosos ou das formas de ação ritual. O fato é que qualquer abordagem que parta de uma distinção rígida – e fundamentalmente moderna – entre o religioso e o secular tem poucas chances de ser fecunda. Para a maioria das pessoas nos séculos XVI e XVII, o cotidiano era maciçamente sacralizado e a religião era totalmente secularizada – é muito difícil, se não impossível, extrair a "religião" das noções de conduta e motivação "social", "política" ou "econômica". De fato, é a interação entre todas essas categorias que faz da Reforma um momento de transformação crucial na história.

Mas – voltando a uma pequena dúvida anterior – se a Reforma foram múltiplas reformas entrelaçadas, e uma soma de interações políticas, sociais e religiosas na Europa e no mundo em geral ao longo de duzentos anos, o conceito de "A Reforma" realmente se sustenta? O nome não se tornou uma simples e conveniente etiqueta geral recobrindo uma era da história, uma alternativa àquela etiqueta ainda mais vaga dos "inícios da modernidade"? Este livro defende que o termo tem sua utilidade, por uma razão simples, mas fundamental. "A Reforma" designa tanto o período quanto o processo em que se estabeleceu um princípio essencial no cerne da cultura europeia: a formação da identidade por meio da divisão e do conflito. Durante essa era, multiplicaram-se os marcadores da diferença religiosa em inúmeros aspectos da vida. Por ora basta

um só exemplo, mas importante. Em 1582, o papa Gregório XIII se baseou no parecer científico mais avançado da época para decretar uma reforma do antigo calendário juliano, que alongava um pouco demais o ano. A Europa católica logo adotou o calendário “gregoriano”, mas os estados protestantes ficaram muito desconfiados, e a maioria só veio a abandonar a contagem juliana por volta de 1700, sendo que a Inglaterra e a Suécia a conservaram até a década de 1750. A Reforma tinha politizado o próprio tempo.

CAPÍTULO 1

REFORMAS

Um acontecimento germânico

Ele começa durante um temporal no verão de 1505. Na estrada para Erfurt, no principado germânico da Saxônia, um jovem estudante de Direito é apanhado por uma chuva torrencial e, entre relâmpagos assustadores, teme pela própria vida. Reza a Santa Ana, a mãe da Virgem Maria, propondo uma troca: se ela lhe poupar a vida, ele se tornará monge. Quinze dias depois, em Erfurt, o rapaz bate à porta da casa dos frades agostinianos reformados, uma das mais rigorosas de todas as ordens religiosas.

Martinho Lutero contou essa sua história décadas mais tarde, e pode ser que não tenha sido bem assim. Mas tudo nela é significativo: a intensidade do culto medieval aos santos, a busca simultânea da salvação material e espiritual, a localização na Alemanha. Perguntar por que a Reforma começou na Alemanha é como perguntar por que a Revolução Comunista começou na Rússia ou o telefone foi inventado nos Estados Unidos – aconteceu lá porque sim. Parecem faltar algumas "precondições" importantes. Em contraste com a Boêmia hussita ou com a Inglaterra semeada de lollardos1, a Alemanha era uma zona bastante isenta de heresias nas décadas em torno de 1500, sem maiores desafios formais à autoridade da Igreja. O que ela tinha de próprio era sua estrutura política. Ao contrário das monarquias nacionais que surgiam na França, Inglaterra e Espanha, a Alemanha era politicamente fragmentada – uma colcha de retalhos de principados minúsculos, territórios eclesiásticos e cidades autônomas, sob a suserania nominal do Sacro Imperador Romano, com seu título altissonante. O

cargo era eletivo, e o imperador era escolhido por sete “Eleitores” territoriais (incluindo três arcebispos). Na época em que Lutero ingressou no mosteiro, o trono era ocupado pela dinastia habsbúrgica, na pessoa de Maximiliano I. Os assuntos imperiais eram encaminhados em sessões do Reichstag, ou “dietas” dos estados imperiais, onde todos os eleitores, príncipes e cidades tinham representação e aproveitavam a oportunidade para apresentar suas reclamações, muitas vezes sobre a necessidade de reforma na Igreja.

Os alemães compensavam a fragilidade política com um fervoroso nacionalismo cultural e linguístico. O movimento erudito internacional pelo renascimento do saber antigo, conhecido como humanismo (não confundir com o humanismo secular moderno), tinha uma ramificação alemã, que encontrou nos escritos do historiador romano Tácito descrições de um povo germânico livre e vigoroso, intensificando um sentimento de subjugação na época. O lado desagradável do nacionalismo germânico era uma profunda italofobia. O outro lado dos Alpes era fonte de corrupção moral e cultural – e, salvo uma breve exceção, todos os papas dos séculos XV e XVI foram italianos. Havia um contexto político para esse preconceito; a Alemanha era a única parte importante da Europa Ocidental, afora a própria Itália, onde a aspiração papal a um governo “monárquico” direto da Igreja ainda encontrava algum apoio de fato. Os reis da França, Espanha e Inglaterra eram filhos respeitosos de Roma. Mas, na calada, eles andaram nacionalizando a Igreja em seus territórios, garantindo, por exemplo, o direito de nomear bispos e usando essa faculdade para premiar os servidores leais. A ausência de um controle centralizado na Alemanha significava que os papas conservavam maior poder de nomear os ocupantes dos cargos eclesiásticos e, por meio dos príncipes bispos, de arrancar impostos da plebe – sempre uma fértil fonte de desespero. O anticlericalismo – a antipatia ao poder político do clero – não é sinônimo de rejeição dos ensinamentos da Igreja. Tudo indica que a Alemanha no começo do século XVI era uma sociedade

católica pia e ortodoxa. Mas os ressentimentos nacionais e anticlericais abundavam, e encontraram voz em Lutero.

O caso Lutero

Em 31 de outubro de 1517, Lutero pregou uma longa lista de pontos para discussão – as Noventa e Cinco Teses – na porta da igreja junto ao castelo de Wittenberg, a capital da Saxônia. Foi um momento que reverberou na história, o dia em que nasceu a Reforma Protestante e a Idade Média caiu morta de repente. A realidade é mais prosaica. Alguns estudiosos negam que as teses sequer tenham sido afixadas. Parece provável que sim, mas dificilmente seria um gesto capaz de estilhaçar o mundo. Nessa altura, Lutero era professor na Universidade de Wittenberg, fundada pouco tempo antes, e o método convencional de iniciar os debates acadêmicos na faculdade de Teologia era afixar as teses de antemão. Devido à sua localização, a porta da Igreja do Castelo funcionava como quadro de avisos da universidade, e tem-se visto o gesto de Lutero como algo tão simples quanto pregar uma lista de aulas no mural de uma faculdade moderna. As teses em si não eram especialmente revolucionárias: não negavam a autoridade do papa nem propunham a fundação de uma nova igreja, e tratavam de um ponto de teologia muito secundário e obscuro. Em 1517, não havia nenhum projeto para reformar a Igreja, nenhum desdobramento previsível. Foram as circunstâncias políticas, somadas à teimosia de Lutero e depois sua disposição de conceber o inconcebível, que levaram tudo isso a sair de controle.

1. O retrato de Martinho Lutero, feito por Lucas Cranach em 1520, mostra-o ainda basicamente como frade católico.

O problema originário eram as indulgências. Eram uma derivação da doutrina da Igreja sobre o pecado e a penitência. A confissão a um padre garantia o perdão de Deus, mas o pensamento legalista da Idade Média sustentava que ainda restava um "saldo devedor" pelo pecado. Uma parte poderia ser quitada na vida terrena fazendo-se penitências. O restante seria pago no purgatório – um lugar no além onde todas as almas, exceto as dos realmente maus e as dos extremamente santos, sofreriam durante algum tempo antes de ser admitidas no paraíso, livres de dívidas e purificadas.

As indulgências eram certificados perdoando uma parte do castigo a ser cumprido no purgatório, em troca de alguma boa ação (inicialmente, as indulgências foram criadas como incentivo para as pessoas irem às cruzadas) ou de uma soma em dinheiro para uma boa causa. Os papas argumentavam que, como chefes da Igreja na terra, podiam usar o "excedente" das boas ações dos santos para emitir indulgências. O sistema tinha uma lógica coerente, mas era

vulnerável a abusos e já tinha sido criticado por alguns pensadores, sobretudo humanistas, muito antes de Lutero. A indulgência papal de 1515 se afigurou, do ponto de vista dos moralistas e reformadores, especialmente ladina. Tinha como objetivo arrecadar dinheiro para um grande projeto, a construção da nova Basílica de São Pedro, renascentista, em Roma. A venda da indulgência na Alemanha ficou a cargo de um dos piores e mais venais príncipes bispos, Albrecht de Brandenburgo, que ficaria com uma parte da receita para pagar os banqueiros que lhe financiaram a compra do arcebispado de Mainz. À frente da campanha estava um frei dominicano, Johan Tetzel, que procedia aos negócios com eficiência, mas de maneira bastante crua e materialista, utilizando uma chamada de propaganda, "toda vez que entra uma moeda no cofre, uma alma sobe do purgatório ao paraíso". Lutero ficou horrorizado com os métodos de Tetzel e com a reação popular, que parecia não entender de maneira alguma a necessidade de um verdadeiro arrependimento. Além disso, não havia muito apreço entre dominicanos e agostinianos. Quando o papa Leão X teve notícias da controvérsia, descartou o assunto com ligeireza, como "uma briga entre frades".

Enquanto isso, Lutero ia chegando a uma conclusão importante – se a Igreja e o papa não podiam ou não queriam reformar um franco abuso como eram as indulgências, devia haver algo de errado em toda a estrutura da teologia e da autoridade. Fazia alguns anos que Lutero alimentava dúvidas sobre os complexos mecanismos rituais para adquirir "mérito" aos olhos de Deus, e começava a achar que bastaria apenas a fé para a salvação. A "radicalização" de Lutero ficou evidente durante um debate em 1519, travado em Leipzig, contra um talentoso adversário ortodoxo, Johan Eck. Antes, Lutero invocara convencionalmente a autoridade de um concílio geral, contra o papa. Mas, comparando Lutero a Jan Hus, Eck conseguiu levá-lo a declarar que o herege tcheco tinha sido condenado injustamente pelo Concílio de Constança, e que os concílios, tal como os papas, podiam errar em questões de fé. Com isso,

restavam apenas as escrituras como fonte infalível de autoridade religiosa. Depois de Leipzig, não havia como voltar atrás. Lutero foi excomungado por Leão X em 1520 e reagiu, bem à sua maneira, queimando publicamente a bula papal de excomunhão em Wittenberg. Também publicou uma série de panfletos criticando o "cativeiro da Babilônia" que era a Igreja, negando a necessidade de obedecer ao direito canônico, reduzindo o número de sacramentos de sete para três e convocando o imperador e a nobreza germânica para intervir e reformar a Igreja.

Por que uma Igreja às vezes tida como autoritária não acabou mais cedo com Lutero, antes que ele pudesse causar tanto estrago? A resposta está na política germânica e internacional. Em janeiro de 1519, morreu o imperador Maximiliano. O sucessor óbvio era seu neto Carlos. Mas, numa sucessão de felizes acasos dinásticos, Carlos herdara, além das terras habsbúrgicas ancestrais no centro da Europa, os ricos territórios dos Países Baixos e o reino de Espanha. O título imperial coroaria uma inédita condição de superpotência, e o papa não era o único a querer impedir que Carlos subisse ao trono. Durante algum tempo, os sete eleitores imperiais gozaram de enorme poder. Um deles era o príncipe do território onde estava Lutero: o Eleitor Frederico, "o Sábio", da Saxônia. Frederico era absolutamente conservador em matéria de religião, mas tinha imenso orgulho da universidade que fundara e de seu novo grande astro. Assim, ele protegeu Martinho Lutero de seus inimigos. Quando Carlos (que podia pagar maiores propinas) foi devidamente eleito, Lutero foi intimado a comparecer, com salvo conduto, diante da dieta imperial em Worms. Perante os dignitários, Lutero se recusou a abjurar de seus erros, declarando "aqui estou, não posso agir de outra maneira" [*Hier stehe Ich. Ich kann nicht anders*] – autêntico lema da liberdade individual e da modernidade. Na verdade, essas palavras podem ser uma adaptação posterior do que Lutero realmente disse, uma declaração de que não se retrataria de nada, pois "minha consciência está presa à Palavra de Deus",

lema talvez menos atraente para os modernos. Depois de Worms, Frederico levou Lutero clandestinamente para seu castelo de Wartburg, onde, escondendo-se do mundo durante quase um ano, ele traduziu o Novo Testamento para um alemão idiomático de grande força expressiva.

Durante esses percalços, Lutero se tornara uma celebridade e um herói nacional alemão. Os humanistas o saudaram (equivocadamente) como um dos seus, denunciando os "sofismas" bárbaros da teologia acadêmica. Citadinos e camponeses viam nele um ícone da resistência à opressão judicial e econômica imposta por agentes da Igreja. No começo dos anos 1520, Lutero também se tornou um absoluto campeão de vendas, a J. K. Rowling (ou talvez o Richard Dawkins) da época. À diferença dos escritos de Wyclif e de Hus, os livros e panfletos de Lutero foram impressos. A coincidência entre o protesto de Lutero e a nova tecnologia de imprensa veio a parecer aos protestantes da segunda metade do século XVI uma autêntica intervenção da Providência Divina. Na verdade, a imprensa não era tão nova. Gutenberg imprimira sua Bíblia latina em Mainz quase trinta anos antes do nascimento de Lutero, e já existia um sólido setor editorial em muitas cidades europeias, sendo as obras de devoção católica a principal categoria de livros impressos. Mas a explosão dos textos impressos de Lutero marcou uma virada fundamental na história da imprensa, com o uso do livro impresso para a divulgação de opiniões, em vez de obras apenas de edificação ou de erudição. Aqui também o caráter fragmentário da sociedade germânica ajudou. Em outros lugares, a impressão tendia a se concentrar em poucas vilas e cidades (na Inglaterra, praticamente todos os livros eram impressos em Londres). Mas, na Alemanha, as gráficas estavam amplamente espalhadas pelos vários centros urbanos do império, o que dificultava o controle da autoridade central.

Zwinglio e os primórdios do radicalismo

O protesto contra Roma não se resumiu ao caso de Lutero. Ele foi o profeta, mais do que o líder do movimento em qualquer acepção concreta, e desde suas primeiras fases a Reforma abrangeu reformas avulsas e separadas. É o que mostram os acontecimentos na cidade suíça de Zurique. Aqui, a figura central foi o pároco residente da principal igreja da cidade, Huldrych Zwinglio (1484-1531), que por conta própria "começou a pregar o Evangelho de Cristo em 1516, muito antes que qualquer um em nossa região tivesse ouvido falar em Lutero". Zwinglio se diferenciava de Lutero por ter uma formação humanista mais sólida e um profundo conhecimento das obras do principal humanista cristão da Europa, o flagelo do obscurantismo da Igreja, Erasmo de Roterdã. Isso viria a ser um elemento importante para determinar os diferentes rumos tomados pelas teologias de Lutero e de Zwinglio. Sobre a questão da autoridade, Zwinglio desenvolveu uma posição parecida com a de Lutero: a escritura era a única base da verdade, e o poder dos papas e concílios era ilusório. O momento das "Noventa e Cinco Teses" de Zwinglio se deu na Quaresma de 1522, quando ele presidiu a uma refeição de salsichas que transgredia frontalmente as regras de abstinência de carne até a Páscoa. A "liberdade" cristã nesses assuntos era um ponto fundamental da doutrina de Zwinglio, como da de Lutero, e sem dúvida um elemento importante em seu apelo popular. Na sequência do episódio das salsichas, o conselho municipal de Zurique apoiou Zwinglio contra o bispo local e lhe deu a oportunidade de defender suas posições num debate público (previamente arranjado). Em 1524, foram removidas as imagens religiosas das igrejas da cidade, e abolidos os jejuns e o celibato clerical. Em 1525, a missa em latim foi substituída pelo serviço religioso da comunhão em língua vernácula. Tornou-se um padrão de "reforma urbana" que se reproduziu em grande parte da Alemanha e da Suíça nos anos 1520, quando pipocaram miniluteros e minizwinglios bradando pela reforma em seus púlpitos, e os magistrados municipais, sentindo os ânimos populares, decidiram reconhecer suas demandas.

Mas na Suíça, de modo geral, o ritmo da mudança foi mais rápido – as importantes cidades alemãs de Augsburgo e Nuremberg, por exemplo, só vieram a optar inequivocamente pelo luteranismo no começo dos anos 1530.

A mudança foi rápida em Zurique, mas, para alguns, não o suficiente. Um grupo reunido em torno do humanista Konrad Grebel achava que Zwinglio estava demorando muito para se livrar das estátuas dos santos, e rompeu decididamente com ele em 1523. O lema de "não esperar o magistrado" gerou atritos do grupo com todos os que queriam que a Reforma se implantasse de forma ordeira e oficial. Um dos resultados do ataque à tradição e da valorização do status das escrituras foi incentivar as pessoas do povo a ler diretamente a Bíblia, mas as lições que elas extraíam nem sempre eram as aprovadas pelos líderes pregadores. Percebendo que a prática de batizar recém-nascidos não aparecia em nenhum lugar das escrituras, Grebel começou a rebatizar os adultos do grupo. O sucessor de Zwinglio em Zurique, Heinrich Bullinger, mais tarde cunharia o termo "anabatistas" (rebatizadores) para designá-los, rótulo que católicos e também protestantes aplicavam a todos os que ocupavam o extremo radical do espectro da Reforma. Lutero, enquanto isso, estava tendo seus próprios problemas com as pessoas que ele logo começaria a chamar de *schwärmer* – entusiastas ou fanáticos. Durante a ausência forçada de Lutero em 1521-22, no castelo de Wartburg, seu colaborador Andreas von Karlstadt decidiu forçar o ritmo da mudança em Wittenberg, removendo imagens das igrejas e celebrando as missas em alemão. Lutero aprovava os fins, mas não os meios, e desfez as mudanças ao voltar. Karlstadt se tornou um dos críticos mais acerbos de Lutero, dizendo que a abordagem gradualista era como deixar uma criança pequena ficar brincando com uma faca afiada. Lutero, por sua vez, dizia que Karlstadt tinha engolido o Espírito Santo "com penas e tudo". A palatabilidade do Espírito Santo foi intensificada com a chegada a Wittenberg dos "Profetas de Zwickau", três artesãos visionários expulsos de uma vila têxtil da Saxônia que

diziam estar sob inspiração direta de Deus e anunciavam o fim iminente do mundo. Eram influenciados pelo ex-pregador de lá, Thomas Müntzer, outro militante que desde cedo concluiu que Lutero era uma canoa furada, promessa que não dá em nada, e que a "palavra interior" da revelação pessoal valia mais do que a "letra morta" das escrituras.

A reforma popular e a Guerra dos Camponeses

Lutero semeara ventos, e agora colheria tempestades. Pelo menos era o que diziam seus inimigos católicos, afirmando que aquele desvio das doutrinas venerandas e das tradições da Igreja Universal só podia mesmo levar à anarquia e à rebelião. Em vista dos acontecimentos em meados da década de 1520, eles não deixavam de ter certa razão. Lutero não era um revolucionário social. Sua "liberdade" era a libertação da consciência cristã das regras e dos rituais espiritualmente opressores do catolicismo tardomedieval, não uma renegociação dos laços políticos e econômicos que estruturavam a sociedade. Mas o que se prega nem sempre é o que se ouve. Talvez não seja tanto uma questão de terem entendido mal o que dizia Lutero, e sim de que os vários grupos da sociedade germânica tenham selecionado entre sua doutrina aquilo que fazia sentido para eles, aplicando a suas queixas e reivindicações. Em alguns lugares, como Lübeck, o luteranismo se tornou a ideologia para um golpe de estado municipal, adotada pelos membros das guildas das camadas sociais médias, que tinham sido excluídos do governo municipal pelos patrícios ricos. Vários estudos sobre a propaganda impressa do luteranismo para o povo – cartazes e xilogravuras – sugerem que as tentativas sérias de entender as ideias teológicas mais complexas de Lutero costumavam ser sacrificadas em favor de sátiras gerais à hierarquia e ao clero católico, em que monges e frades apareciam como lobos vorazes e o papa como um dragão feroz.

Embora às vezes descreva-se a Reforma inicial como um “acontecimento urbano”, foi no campo e entre os camponeses (a maioria esmagadora da população) que as doutrinas dos reformadores vieram a se converter mais nitidamente num programa de aspirações sociais e econômicas. Os camponeses tinham queixas antigas contra seus senhores rurais, tanto os nobres laicos quanto os mosteiros ricos, que fazia décadas se apropriavam das terras comunais e procuravam aumentar as obrigações dos servos feudais. Tinham ocorrido revoltas isoladas no final do século XV e no começo do século XVI, mas, em 1524-25, a rebelião foi numa escala e com um grau de coordenação totalmente sem precedentes, constituindo o que veio a ser chamado de “revolução do homem comum”. Começando na área da Floresta Negra, no sudoeste da Alemanha, a revolta se espalhou para o norte e o leste, com outras grandes eclosões na Suíça e na Áustria. Os rebeldes demoliram castelos da nobreza e saquearam mosteiros, invocando o nome do “Evangelho” e exigindo o fim da servidão, segundo os Doze Artigos adotados pelas forças reunidas num exército rebelde, “Cristo libertou e redimiu a todos nós... derramando Seu sangue precioso”. A relação entre a Guerra dos Camponeses e a Reforma tem sido objeto de muito debate. Ela foi mais visível na Turíngia, onde o pregador radical Thomas Müntzer liderou pessoalmente um grupo de camponeses, acreditando que inaugurava o Apocalipse e a Segunda Vinda de Cristo. Historiadores marxistas – antes da reunificação, a revolta era uma especialidade dos estudos na Alemanha Oriental – costumam considerá-la como um episódio basicamente secular, em que os camponeses expressaram suas aspirações econômicas em termos religiosos, por não disporem de nenhuma outra linguagem legitimadora. Ao ver sua teologia transformada em ideologia revolucionária, Lutero ficou horrorizado e publicou um panfleto em maio de 1525, que não lhe trouxe qualquer mérito, insistindo que os príncipes não se compungissem em matar as “hordas de campônios ladrões e assassinos”. Não que precisassem de muito

encorajamento: a revolta foi esmagada com grande brutalidade; Müntzer foi torturado e decapitado.

A política alemã e a reforma dos príncipes

A Guerra dos Camponeses foi um ponto de inflexão para a reforma e para a Alemanha. Antes de 1525, a Reforma era um movimento popular gloriosamente tumultuado, com pretensões a reestruturar a sociedade. Uma figura constante nos primeiros panfletos era Karsthans [“João do Forcado”], o atrevido camponês luterano que discute com padres e docentes universitários. Depois de 1525, a Reforma foi “domada”, a reforma se tornou respeitável, Karsthans desapareceu. A dissociação entre luteranismo e radicalismo social permitiu que os príncipes adotassem a fé “evangélica”, como agora diziam seus adeptos. O primeiro deles foi Albrecht de Hohenzollern, clérigo e Grão Mestre dos Cavaleiros Teutônicos, uma ordem de cruzados criada no século XIII para combater os povos pagãos do Báltico. Em 1525, Albrecht secularizou as terras da ordem, decidiu se casar e se reinventou como Duque da Prússia. Mais ou menos na mesma época, Filipe de Hesse abraçou a causa, como fizera João, “o Constante”, sucessor de Frederico, o Sábio, como Eleitor da Saxônia. As conversões de príncipes foram pingadas nos anos 1520, mas se aceleraram na década seguinte, quando a maior parte da Alemanha do norte se tornou oficialmente luterana. O poderoso Eleitor de Brandenburgo inscreveu-se em 1539, e o Eleitor do Palatinato em 1546.

Enquanto isso, começavam a ocorrer as reformas oficiais fora da Alemanha e da Suíça, notadamente nos reinos escandinavos. Na Dinamarca, depois de vencer uma guerra civil, Cristiano III criou um estado luterano em 1536. No ano seguinte, ele impôs o luteranismo à Noruega, reino vassalo da Dinamarca, embora o povo norueguês tenha levado mais de uma geração para aceitar a mudança. O rei da Suécia, Gustavo Vasa, foi rápido na mira e em 1527 declarou

a Igreja sueca independente de Roma. Mas ele nunca mostrou grande entusiasmo pessoal pela nova teologia de Lutero, e as reformas foram introduzidas na Suécia em passo de tartaruga, sem uma declaração nacional clara e definitiva pela fé luterana até 1593. Os acontecimentos em outro reino europeu periférico, a Inglaterra, foram parecidos em vários aspectos. Henrique VIII não tinha tempo para perder com Martinho Lutero, e a recíproca era verdadeira. Apesar de seu respeito pela autoridade devidamente constituída, Lutero foi de uma grosseria tremenda em relação a Henrique, chamando-o de "verme podre e abominável" em reação a um livro que o rei escrevera em 1521, em favor do papa. A opinião de Lutero não mudou muito, mesmo depois que Henrique enxergou sua versão pessoal da luz: "O senhor Henrique pensa que é Deus e faz o que bem lhe apraz", suspirou Lutero quando Henrique se casou pela sexta vez. Os laços do matrimônio foram o estopim da Reforma inglesa de Henrique. Quando o papa se recusou a anular seu casamento sem filhos com Catarina de Aragão, Henrique acabou se rebelando e se declarou "Chefe Supremo" da Igreja da Inglaterra em 1534. Pessoalmente, ele estava longe de ser um evangélico (embora alguns conselheiros importantes, como o arcebispo Thomas Cranmer, certamente fossem), mas não hesitava em usar a retórica da "Palavra de Deus" para justificar medidas radicais, como a dissolução dos mosteiros. Tal como os camponeses, os reis podiam escolher o que lhes apetecesse no menu das ideias da Reforma.

Dentro da Alemanha, havia um obstáculo político considerável à expansão da Reforma: o Sacro Imperador Romano Carlos V. Ele se via como o principal defensor da cristandade católica contra seus inimigos. O problema era que esses inimigos vinham de todas as direções. A pirataria da África do Norte assombrava o Mediterrâneo ocidental, enquanto no Oriente as forças do Império Otomano turco pareciam avançar incansáveis, sob a liderança do sultão Suleiman, "o Magnífico", brilhante e carismático. Diante do expansionismo islâmico, parecia sensato algum tipo de composição interna, visão partilhada

pelos príncipes alemães católicos, que preferiam um governo estável na mão dos hereges em vez da anarquia desencadeada pela Guerra dos Camponeses. Em 1526, a dieta imperial em Speyer lançou uma diretriz determinando que os principados e as cidades autônomas teriam liberdade de regulamentar os assuntos religiosos como quisessem, enquanto não se reunisse um concílio geral da Igreja para definir as questões. O Édito de Worms, condenando Lutero, seus escritos e todos os seus defensores, foi realmente suspenso. Mas permanecia uma profunda desconfiança entre todas as partes, e em 1529 uma segunda Dieta de Speyer restaurou o Édito de Worms. Seis dos príncipes presentes, junto com os delegados de catorze cidades, assinaram um "protesto" contra a decisão da dieta. Esse gesto criou um novo substantivo próprio – o "protestante" – e uma nova identidade política.

Os protestantes se uniram pelo receio de que o império revidasse. Com a liderança de Filipe de Hesse e João da Saxônia, em 1531 foi firmada uma aliança de defesa na cidade turíngia de Schmalkalden. Era um complemento político da Confissão de Augsburgo do ano anterior, uma exposição do núcleo da doutrina luterana redigida por Filipe Melâncton, jovem colaborador de Lutero, com o acordo dos participantes. Os "protestantes" agora partilhavam o mesmo nome, mas nem todos partilhavam a mesma plataforma. Zwinglio e as cidades suíças não adotaram a Confissão de Augsburgo, mantendo ressalvas teológicas significativas, sobretudo na interpretação do serviço da comunhão. Várias cidades alemãs assinaram uma "Confissão" separada, do reformador Martin Bucer de Estrasburgo, mas a maioria das cidades do sul foi entrando na órbita luterana ao longo dos anos 1530. Na década seguinte, o luteranismo germânico quase teve um fim prematuro. Em 1546, ano da morte de seu fundador, Martinho Lutero, estourou uma guerra entre Carlos V e a liga schmalkaldense. A vitória espetacular de Carlos em Mühlberg, na primavera de 1547, lhe permitiu ditar os termos. O Ínterim de Augsburgo do ano seguinte fez algumas concessões às

sensibilidades protestantes – foi autorizado o casamento clerical, bem como a comunhão do pão e do vinho para os leigos. Mas, afora isso, o Ínterim insistiu na doutrina e na disciplina tradicionais nos estados ex-luteranos e nas cidades "reformadas". Houve um êxodo de refugiados fiéis a seus princípios, principalmente do sul da Alemanha, a primeira de muitas ondas de migração religiosa durante a Reforma. Alguns exilados, como Bucer, acabaram na Inglaterra, onde o sucessor de Henrique VIII, o rei infante Eduardo VI, foi a figura de proa de um regime fortemente protestante, que, como o governo de Churchill em 1940, se viu sozinho enfrentando uma tirania europeia.

A soberba antecede a queda. A magnitude da vitória de Carlos alarmou os príncipes católicos germânicos, que, temendo perder a autonomia, recuaram da aliança militar que haviam feito. Vários estados protestantes retomaram a ofensiva em 1552, apoiados pelo rei católico francês, Henrique II, que viu aí uma oportunidade de causar estragos. Carlos teve de voltar à mesa de negociações, mas, desiludido com a vida, deixou as tratativas ao irmão Ferdinando e se retirou logo depois para um mosteiro na Espanha. Os mandatos da Paz de Augsburgo de 1555 costumam ser resumidos na frase latina, *cuius regio, eius religio* ("quem controla a região controla a religião"). Os príncipes dentro do império estavam livres para manter o catolicismo ou adotar a Confissão de Augsburgo. As cidades poderiam professar o luteranismo, desde que também permitissem o culto católico. Assim foram reconhecidas e institucionalizadas as divisões religiosas, e a Reforma se salvou na Alemanha. Mas o momento de crise do luteranismo causara profundas feridas internas. A boa vontade de Melâncton em se submeter ao Ínterim de Augsburgo bem como sua evidente simpatia por alguns aspectos do protestantismo "reformado" despertaram o antagonismo dos autoproclamados guardiões da herança de Lutero. As brigas entre os "filipistas" e os "gnesioluteranos" (ou ortodoxos) foram finalmente resolvidas pela Fórmula de Concórdia em 1577, mas agora o

reformismo urgente de Martinho Lutero estava se petrificando num rígido sistema doutrinal, obcecado com a correção teológica. O luteranismo não era mais o coração vibrante da reforma religiosa, e, enquanto os luteranos brigavam entre si, a Reforma passou por um segundo nascimento.

Calvino, Genebra e a Segunda Reforma

O local desse nascimento foi improvável: a cidadezinha desinteressante de Genebra (cerca de dez mil habitantes), na ponta ocidental da Confederação Suíça. Como muitas outras pequenas cidades independentes, Genebra optara pela Reforma no começo dos anos 1530, expulsando seu bispo católico com a ajuda de sua vizinha protestante Berna e de um pregador francês exilado, Guillaume Farel. Em 1536, Farel pediu a assistência de outro exilado religioso francês, Jean Calvin [João Calvino], que por acaso estava passando por Genebra, rumo à Basileia. Calvino tinha formação em Direito e seguira uma carreira acadêmica convencional (nenhum episódio de temporal assustador!) antes de fugir da França, na esteira de uma perseguição aos simpatizantes protestantes em 1534. Ao contrário de Lutero, que escreveu uma copiosa autobiografia, embora desordenada, pouco sabemos sobre a vida anterior de Calvino ou sobre sua personalidade e hábitos pessoais. Mas sabemos muito sobre seu tipo de intelecto. Enquanto Lutero era impetuoso e incoerente, Calvino era lógico e metódico. A teologia de Lutero era uma espingarda de caça; a de Calvino, um rifle de atirador de elite.

Hoje, apenas os especialistas lembram os títulos dos incontáveis opúsculos de Lutero, mas todas as características essenciais do pensamento de Calvino estavam reunidas num único volume, *Institutas da religião cristã*, que se expandiu em várias versões francesas e latinas a partir da edição original de 1536. O título completo do livro anunciava aos leitores que ele continha “quase

toda a súmula da piedade e de tudo o que é necessário conhecer na doutrina da salvação".

2. Este retrato de Calvino aos 53 anos, de 1562, dá poucas indicações de seu caráter ou personalidade.

Era um tremendo esforço – unindo lógica, gramática e retórica – de esquematizar tudo o que se podia saber sobre um Deus essencialmente misterioso e transcendente.

A campanha de Calvino para reformar Genebra (Farel logo se mudou para outro lugar) teve um início difícil. O conselho municipal queria uma reforma ao estilo de Zurique ou Berna, em que os magistrados mantinham um controle completo sobre a Igreja. Calvino defendia a cooperação, mas insistia na liberdade de ação, sobretudo na questão de excomungar os pecadores impenitentes, tarefa que devolvia ao Consistório, um corpo que compreendia pastores, magistrados e "anciães" laicos, a responsabilidade pela disciplina e regulação moral. A campanha contra o "pecado" envolveu Calvino em longas disputas com setores da elite social genebrina, que não gostava de ouvir que não

podia dançar nas festas de casamento nem batizar os filhos com nomes tradicionais dentro da família (portanto, nomes de santos católicos). De fato, Calvino (que não ocupava cargo oficial, além do de pregador) levou quase vinte anos para imprimir sua autoridade na cidade. Veio a ter êxito em boa medida por causa do apoio do grande número de refugiados que adotaram Genebra como lar nos meados do século, mais do que dobrando a população da cidade. A grande maioria, como o próprio Calvino, vinha da França. Mas a fama atual de Genebra como centro internacional por excelência já era prenunciada naqueles anos. Na década de 1550, ela acolheu fugitivos da restauração católica (temporária) de Maria I, a piedosa filha de Henrique VIII. Um desses refugiados, o escocês John Knox, gostou do que viu, considerando Genebra "a mais perfeita escola de Cristo que já existiu nesta terra desde os dias dos apóstolos". Havia outros lugares em que se pregava Cristo com verdade, mas nenhum visando à "reforma tão sincera dos costumes e da religião". A posteridade foi menos entusiástica, tendendo a ver a Genebra calvinista como um estado policial teocrático, rígido e repressor. Os estudos modernos vêm tentando recompor o equilíbrio, frisando o papel do Consistório para o bem-estar social e até mesmo para o aconselhamento matrimonial. Em todo caso, a Genebra quinhentista não era a capital europeia da diversão.

Foi, porém, o epicentro de um terremoto político e doutrinal, enviando as ondas sísmicas de uma "Segunda Reforma" por todo o continente europeu. Apenas até certo ponto Calvino planejou e orientou esse movimento, mas foi seu padrinho e padroeiro. A influência mais direta de Calvino foi sobre o enorme vizinho a oeste de Genebra, e sobre a organização e atitudes dos protestantes franceses que vieram a ser conhecidos, por razões que até hoje ninguém conseguiu explicar satisfatoriamente, como huguenotes. Os pastores franceses emigrados eram formados em Genebra e enviados de volta à terra natal; as editoras genebrinas inundavam o mercado francês com livros protestantes.

Calvino escrevia cartas dando conselhos para a formação de consistórios e fazendo advertências severas para se evitar a contaminação do culto católico. O número de huguenotes subiu rapidamente na metade do século XVI, principalmente nas cidades, concentrando-se no sul e no oeste; chegaram a atingir algo entre 10% e 20% da população francesa. Um grupo minoritário, desafiando frontalmente os desejos da coroa francesa, exigia uma ideologia militante imbuída de sua própria virtude e uma estrutura organizacional cerrada: o calvinismo fornecia ambas. As congregações locais enviavam representantes aos sínodos provinciais, e em 1559 reuniu-se em Paris um "sínodo nacional". Mas o que realmente deu ao protestantismo francês o potencial de desestabilizar a nação foi o apoio ativo da aristocracia, com tudo o que isso implicava em liderança política e força militar. Respaldados pelas casas nobres de Bourbon, Condé e Coligny, os protestantes franceses imaginavam, ambiciosos, que conseguiriam converter um reino. A instabilidade política aumentou com a morte prematura de Henrique II e as tentativas da família Guise, ardorosamente católica, de dominar a regência de Francisco II. O resultado foi a guerra civil, ou melhor, uma geração inteira de guerras civis que se prolongaram aos surtos de 1562 quase até o final do século. Estudos mais antigos costumavam dar destaque aos aspectos políticos, mas estudos recentes tendem a considerar as "Guerras Religiosas francesas" como uma boa designação. Elas se intensificaram especialmente quando nenhum dos filhos de Henrique II teve descendentes, e assim o protestante Henrique de Bourbon se tornou herdeiro presuntivo em 1584 e herdeiro efetivo do reino em 1589, assumindo como Henrique IV. Mas a França, a filha primogênita da Igreja, não estava pronta para um rei protestante. Podemos acrescentar "Paris bem vale uma missa" à lista de coisas que gente famosa poderia ter dito, mas não disse. De qualquer forma, Henrique percebeu que o preço da estabilidade política era sua conversão. A França foi o maior "poderia ter sido" da era da Reforma, mas, depois da reconciliação de Henrique

com Roma em 1593, o protestantismo francês iniciou sua lenta decadência. Mas era um movimento significativo demais para ser frontalmente reprimido, e o Édito de Nantes de Henrique, em 1598, reconheceu alguns direitos de culto aos huguenotes, institucionalizando a divisão religiosa.

O calvinismo teve seu papel numa outra luta armada na segunda metade do século XVI: a guerra dos Países Baixos contra o domínio espanhol. A primeira dissensão religiosa nos Países Baixos foi luterana, impiedosamente esmagada pelo governo de Carlos. A oposição do próprio Lutero às congregações clandestinas ilegais, ou conventículos, provavelmente não ajudou muito, e com o tempo a influência calvinista aumentou. De início, não era evidente o caráter religioso do conflito constitucional. Ao abdicar, Carlos V dividiu seus domínios: as terras ancestrais (junto com o título imperial) foram para seu irmão Ferdinando; a Espanha e os Países Baixos para seu filho Filipe. Carlos (nascido em Ghent) entendia os Países Baixos, com seu complicado quebra-cabeça de jurisdições e tradições de autonomia local, mas o espanhol Filipe não, e começou uma política de centralização. O resultado foi uma revolta aberta (1566) e uma repulsa quase universal de católicos e protestantes contra os métodos brutais do exército espanhol do duque de Alva, enviado para reprimi-la. Mas o calvinismo podia se apresentar cada vez mais como o credo da resistência patriótica, sobretudo depois de ser adotado pelo líder político e militar da revolta, Guilherme de Orange. Ao fim, os Países Baixos foram divididos seguindo uma linha religiosa. O norte adotou o protestantismo; no sul, os “Países Baixos espanhóis” se tornaram um bastião do catolicismo, mais tarde tomando o nome de “Bélgica”. Mas houve um desdobramento interessante na República Holandesa independente. O calvinismo foi reconhecido como a religião “pública”, mas nunca se tornou inteiramente uma igreja de Estado. Os pastores tinham se acostumado a controlar os membros das congregações voluntárias por meio do consistório, e não estavam dispostos a abrir mão dele. Daí resultou que

qualquer um podia frequentar a igreja e ouvir os sermões, mas os membros efetivos da Igreja calvinista, que recebiam a comunhão e se colocavam sob a autoridade do consistório, continuaram a ser minoria – mesmo no final do século XVI, apenas cerca de 10% da população da Holanda.

O calvinismo era proteiforme. Ele modelou a Reforma em todas as Ilhas Britânicas, mas em cada uma delas produziu uma forma diferente. Após seu idílio genebrino, John Knox retornou à Escócia em 1559 e iniciou uma revolução contra a rainha católica Maria Stuart, favorável aos franceses, que em 1568 acabou fugindo para a Inglaterra, deixando que o filho Jaime fosse criado como piedoso príncipe calvinista. A Igreja escocesa mostrou claramente seus sentimentos calvinistas, montando um sistema "presbiteriano" completo, com consistórios (que lá se chamavam "sessões da igreja"), sínodos e uma Assembleia Geral. Na Inglaterra, por outro lado, a Igreja da segunda metade do século XVI era um híbrido teológico. Na doutrina, era calvinista de maneira razoavelmente sólida, mas as estruturas de governo derivavam da Igreja católica medieval, com bispos, catedrais e tribunais eclesiásticos diocesanos. Isso tinha muito a ver com uma excentricidade histórica e doutrinal da cena inglesa, a "supremacia real" estabelecida por Henrique VIII. Para a Coroa, governar a Igreja com uma vintena de bispos era muito mais fácil do que lidar com a balbúrdia de pastores de espírito independente numa assembleia. A petrificação das estruturas da Igreja inglesa também se devia muito à posição conservadora de Elizabeth I, que sucedeu à sua meia-irmã católica Maria em 1558. Depois de restaurar o culto protestante, livrar-se do papa e dissolver de novo os mosteiros, Elizabeth determinou que nada mais iria realmente mudar nos 45 anos de seu reinado, apesar das pressões dos "puritanos", que queriam que a Igreja da Inglaterra tivesse maiores semelhanças com as igrejas europeias "mais bem reformadas" (isto é, as de Zurique e Genebra). Na Irlanda, a Reforma Protestante caminhou a par do colonialismo inglês, e em larga medida foi por isso que

fracassou. No período Tudor, o protestantismo irlandês ficou basicamente restrito aos colonos “ingleses novos”, em oposição aos “ingleses velhos”, descendentes dos invasores anglo-normandos do século XII, que, como a população gaélica, continuaram teimosamente refratários aos agrados do Evangelho protestante. O protestantismo irlandês desenvolveu um matiz fortemente calvinista, que se adequava bem à mentalidade de um grupo que continuou como uma minoria sitiada, mesmo depois do reforço trazido pela “implantação” de presbiterianos escoceses em Ulster, nos primeiros anos do século XVII.

A complexidade étnica e religiosa da Irlanda se reproduzia no outro lado do continente. A Europa Oriental era um aglomerado heterogêneo de povos, onde calvinistas conviviam com católicos, luteranos, judeus, cristãos ortodoxos e muçulmanos (nas áreas do sudeste controladas pelo Império Otomano). O calvinismo fez alguns avanços entre a nobreza da Boêmia, tendo, porém, de chegar a algumas adaptações com o reformismo nativo dos hussitas, ainda vigoroso. A Reforma também lançou muitas raízes no enorme estado multiétnico criado em 1569 pela união entre o reino da Polônia e o Grão Ducado da Lituânia. Era o oposto de um Estado fortemente centralizado, com uma monarquia eletiva e um poderoso parlamento dominado pela nobreza, o *Sejm*. Em 1562, o rei Sigismundo II tirou os proprietários de terras da alçada das cortes eclesiásticas, na prática permitindo-lhes que adotassem qualquer forma de religião que quisessem. Isso beneficiou não só os calvinistas, como também os “unitaristas” radicais, que negavam a doutrina da Trindade e que agora tinham encontrado um refúgio seguro na Polônia. Mas foi nas “três Hungrias” que o calvinismo se deu melhor. Em 1541, a nação foi dividida entre um reino habsbúrgico no noroeste, um principado cristão da Transilvânia (estado tributário do sultão otomano) e uma região ao sul governada diretamente pelos turcos. O avanço otomano ajudou muito o protestantismo, ao destruir as estruturas de controle da Igreja

católica: metade dos bispos húngaros foi massacrada na catastrófica batalha de Mohács em 1526. A Transilvânia reconhecia quatro religiões de Estado: a católica, a reformada, a luterana e a unitarista. Um padrão que predominou em todo o Leste, porém, foi a tendência do luteranismo de exercer maior apelo apenas nos bolsões das comunidades de língua alemã, enquanto o calvinismo encontrou maior aceitação entre os poloneses e húngaros, que consideravam os alemães como seus opressores históricos.

O calvinismo conseguiu uma penetração significativa na própria Alemanha luterana, onde a Paz de Augsburgo admitira apenas uma alternativa ao catolicismo. Foi uma genuína "Segunda Reforma", que se iniciou em 1563 quando o Eleitor do Palatinato Frederico III anunciou a mudança de lealdades em seu estado luterano. A capital de Frederico, Heidelberg, sede de uma importante universidade, passou a ser o centro principal do calvinismo alemão, e o Catecismo de Heidelberg, elaborado por dois docentes da universidade, foi amplamente adotado em todo o mundo calvinista. Vários outros pequenos príncipes seguiram o exemplo nos cinquenta anos seguintes, nem sempre acompanhados pelos súditos. Como em outros lugares na Europa, uma das vantagens do sistema calvinista era sua maleabilidade. O calvinismo da nobreza germânica tinha um estilo político autoritário – nada de sínodos nem de assembleias gerais. As relações entre luteranos e calvinistas na Alemanha continuaram no mínimo tensas. Mas foi o calvinismo que tomou a frente no maior conflito ideológico da época, o confronto com as forças do catolicismo ressurgente.

Reações católicas

O reflorescimento dos destinos da Igreja católica é uma história admirável, até surpreendente. Por volta de 1560, a força tremenda do protestantismo parecia

praticamente irreprimível. Todo um arco de reinos setentrionais – a Suécia, a Dinamarca, a Escócia, a Inglaterra – parecia ter se perdido para o catolicismo, e a heresia se alastrava feito fogo nas cidades antes piedosamente católicas da França e dos Países Baixos. Em faixas inteiras da Europa Oriental, o catolicismo estava virando uma religião minoritária, e a monarquia habsbúrgica parecia incapaz de preservar a fé em seu próprio quintal: a maioria da nobreza austríaca se tornou protestante no terceiro quartel do século. A Alemanha era uma zona de calamidade, com talvez 80% da população protestante; o único estado católico restante de alguma importância era o ducado da Bavária. Somente nas áreas centrais do Mediterrâneo católico – Portugal, Espanha e Itália – as autoridades tinham conseguido abafar as chamas do protestantismo logo antes que começassem a arder.

Se avançarmos sessenta anos, o quadro parece muito diferente. Os huguenotes estavam derrotados e diminuíam na França; o sul dos Países Baixos foi recuperado e recatolicizado; a maior parte do sul da Alemanha voltara a mãos católicas; um vibrante redespertar católico se espalhava pela Áustria, Polônia e Hungria. O protestantismo estava acuado, e sabia disso. Como aquilo tinha acontecido? Apesar de cínica, a resposta não deixa de ter alguma verdade: a força militar. No final do século XVI e começo do século XVII, o papa realmente teve muitas divisões. Afinal de contas, os huguenotes eram os derrotados de uma guerra civil, e a recuperação do sul dos Países Baixos se deu sobretudo por causa das vitórias brilhantes do general espanhol, o duque de Parma, nos anos 1590. Os Habsburgo também começaram a aplicar a lógica militar aos problemas religiosos em seus territórios, depois do reinado de alguns imperadores muito tímidos na segunda metade do século XVI. Mas a força está longe de explicar toda a história. O catolicismo se refez durante sua própria reforma, alimentando-se de suas forças históricas, mas também se expondo à influência do novo. O processo começou a sério no Concílio de Trento (1545-

63).

Por muito tempo, reformadores de todos os naipes vinham achando que um concílio geral seria a solução para os males da Igreja. Mas interesses poderosos tinham-no postergado ao máximo. O rei francês Francisco I era um obstrucionista, ciente de que seu rival Carlos V sairia ganhando se um concílio sanasse o cisma na Alemanha. Os próprios papas temiam uma retomada do movimento conciliar, que drenaria a autoridade deles. Por isso, quando realmente se realizou um concílio, na cidade de Trento, no norte da Itália, as divisões religiosas já eram demasiado profundas, e a reconciliação com os luteranos, desejada por Carlos V, nunca esteve realmente em pauta.

3. Uma gravura quinhentista do Concílio de Trento em sessão: suas decisões iriam dar o perfil do catolicismo nos séculos seguintes.

Com efeito, as sessões iniciais do concílio (1545-47) foram dedicadas basicamente a formular definições da doutrina católica (por exemplo, o estatuto complementar das escrituras e da tradição) de uma maneira que as diferenciasse claramente das posições protestantes. As sessões posteriores (1551-52, 1562-63) lidaram com a reforma institucional, determinando que os bispos residissem em suas dioceses, como pastores com seus rebanhos, em vez de ficarem vagueando como aristocratas ociosos ou funcionários desocupados. Talvez a reforma mais importante tenha sido a ordem geral, a todas as dioceses, de criar seminários

para a formação do clero, processo que se dava de maneira totalmente fortuita na Idade Média. A meta de formar um corpo sacerdotal instruído e disciplinado foi um dos alicerces da reforma católica.

Trento inaugurou um novo modo de ser católico, expresso no adjetivo latinizado “tridentino”. Quando terminou o concílio, o processo da reforma católica ainda tinha um longo caminho pela frente, mas as conquistas eram inegáveis. O esclarecimento de praticamente todos os pontos doutrinais sob disputa criou um molde unificado para uma só Igreja Católica *romana*, suplantando os “catolicismos” mais vagos que coexistiam na Europa antes da Reforma. Trento autorizou um catecismo padronizado para os laicos e impôs uma ordem uniforme à celebração da missa – o rito tridentino ainda caro aos católicos tradicionalistas. Procurando eliminar “abusos”, o concílio direcionou firmemente as energias de padres e bispos para a missão pastoral da Igreja. Trento também teve o resultado oposto ao dos concílios quatrocentistas, servindo para aumentar a autoridade do papado, em vez de diminuí-la. Sucessivos papas monitoraram de perto os trabalhos, e Pio IV (1559-65), quando confirmou os decretos, reservou a si a interpretação deles. A autoridade papal saiu fortalecida de Trento, em termos morais e institucionais. Não houve recaída alguma na atmosfera espalhafatosa da Roma renascentista, exemplificada pelo vergonhoso papa Bórgia, Alexandre VI. Os sucessores de Pio IV até o final do século XVI, como Pio V (1566-72), Gregório XIII (1572-85) e Sexto V (1585-90), contribuíram muito para restaurar a honra do papado, seguindo padrões elevados de austeridade pessoal.

Paralelamente às deliberações do concílio, os papas revisaram a administração central da Igreja. Em 1542, foi criada a Congregação do Santo Ofício (uma inquisição controlada pelo papado), e em 1559 um “Índex” papal de livros proibidos, com uma Congregação do Índex em 1587 – estes são os exemplos mais notórios da “Contra-Reforma”. As “congregações”, neste sentido, eram

comitês de cardeais encarregados de tarefas administrativas específicas. O papado continuava a ser o principal exemplo de monarquia eletiva na Europa, mas os cardeais-eleitores (com número fixado em setenta por Sexto V) estavam assumindo o caráter de uma burocracia funcional que respondia ao papa, aos poucos deixando de parecer uma classe de aristocratas briguentos.

Uma das congregações tridentinas (criada em 1622) se destinava à propagação da fé, *Propaganda fide*. O fato de existir um mesmo termo moderno, significando manipulação e enganação política, indica os preconceitos culturais às vezes presentes na etimologia. A *propaganda* era um reconhecimento oficial tardio de que a Igreja romana deixara de ser uma Igreja puramente europeia. Na esteira dos comerciantes portugueses e dos conquistadores espanhóis (e muitas vezes na frente deles), o catolicismo havia se tornado uma religião mundial, a primeira fé realmente global, com seguidores em todos os continentes, exceto a Antártica e a Austrália, que ainda não fora descoberta. A evangelização do mundo não foi uma resposta direta à Reforma Protestante. Os primeiros missionários no México eram frades franciscanos de tendência humanista, que não sabiam nada ou quase nada sobre Martinho Lutero. Mas logo ficou evidente que a colheita de almas nos novos mundos compensava as perdas no Velho Mundo. Um padre missionário, no final do século XVI, escreveu empolgado sobre o Japão, dizendo que Deus, “no lugar de tantos milhares de almas na Alta e na Baixa Alemanha que foram tentadas pelo Inimigo Malévolo [o demônio]... elegeu outro povo santo no outro lado do mundo, que até agora não conhecia nada sobre a santa fé”. Na medida em que o trabalho missionário fora da Europa fazia parte da disputa entre o protestantismo e o catolicismo tridentino para afirmar a identidade de uma Igreja apostólica universal, este segundo estava disparado na dianteira.

À frente das missões católicas estavam as ordens religiosas, os franciscanos, dominicanos e agostinianos, que eram a face itinerante do evangelismo na

Europa desde muito tempo antes. O fervor espiritual da reforma católica gerou várias novas ordens religiosas, mas nenhuma foi tão importante, na terra de origem ou no além-mar, quanto a Sociedade de Jesus – os jesuítas –, fundada em 1534 pelo nobre basco Inácio de Loyola (1491-1556), ratificada pelo papa em 1540. Em pouco mais de cinquenta anos, a meia-dúzia de seguidores esfarrapados de Inácio se multiplicara como cogumelos, formando uma organização internacional com cerca de 13 mil membros. O sucesso dos jesuítas só encontrava um equivalente na profunda desconfiança que despertavam, tanto nos círculos católicos quanto nos protestantes – "jesuítico" tem cognatos em várias línguas europeias. Proliferam os mitos sobre os jesuítas: a ordem não foi fundada para servir de tropa de choque contra os protestantes, e não fazia um juramento especial de "lealdade" ao papa (ou melhor, um voto de ir em missão a qualquer parte do mundo por ordem do papa). A vocação original da ordem jesuíta, e por muito tempo seu forte, era o ensino. As escolas jesuítas ofereciam ensino gratuito aos pobres, e as vagas também eram muito procuradas pelas elites sociais (inclusive algumas protestantes). Mas os jesuítas logo foram atraídos para a vanguarda da campanha para recuperar espaço e almas da Reforma – eram pregadores e confessores ativos em toda a Alemanha e Polônia, e missionários (às vezes conspiradores) na Suécia e nas Ilhas Britânicas. O *ethos* jesuíta específico derivava de um casamento entre as estruturas monásticas tradicionais e um ativismo flexível (os membros não eram obrigados a rezar as "horas" em conjunto). Também refletia a influência de um livro notável, os *Exercícios espirituais*, de Inácio de Loyola – um manual prático de oração interiorizada e imaginativa, que criou o conceito moderno de "retiro". O propósito dos jesuítas era reformar a sociedade de cima para baixo, e foram atraídos para a órbita das elites sociais. O piedoso imperador habsbúrgico Ferdinando II (r. 1619-37) tinha um confessor jesuíta, Guillaume Lamormaini, que fortaleceu o crescente ânimo militante de Ferdinando contra seus súditos

protestantes.

A Guerra dos Trinta Anos e a continuação

Os inúmeros confrontos regionais entre a Reforma e a Contra-Reforma, depois de 1618, ficaram subordinados a uma sangrenta conflagração geral, em que os Habsburgo espanhóis e austríacos e uma Aliança católica encabeçada pelo Duque Maximiliano da Bavária se lançaram contra os estados protestantes da Alemanha, dos Países Baixos e da Escandinávia (a Inglaterra de Jaime I, para a tristeza dos puritanos, não se envolveu). A Guerra dos Trinta Anos começou como uma guerra religiosa, mas não foi como terminou. O estopim inicial foi aquele velho viveiro de disputas religiosas, a Boêmia, e a tentativa dos rebeldes boêmios de substituir o então arquiduque Ferdinando pelo Eleitor do Palatinato, o calvinista Frederico. A derrota fragorosa de Frederico em 1620, na batalha de Monte Branco, subverteu dois séculos de experiência religiosa boêmia: a Igreja hussita foi suprimida, e seus pastores, junto com associados protestantes mais recentes, foram expulsos. Logo depois, as forças da Aliança católica saquearam Heidelberg. Uma sucessão de vitórias germânicas ao longo dos anos 1620 incentivou Ferdinando a impor um tratado com termos radicais e arbitrários. Seu Édito de Restituição (1629) exigia a devolução de todas as terras eclesiásticas e bispados na Alemanha secularizados desde 1552; também reafirmava uma proibição quase total do calvinismo no Império.

O Édito foi um passo grande demais: afastou os aliados moderados, levou calvinistas e luteranos a uma cooperação mútua e causou uma extraordinária intervenção militar. O rei da Suécia, Gustavo Adolfo, invadiu a Alemanha trajando o manto de salvador protestante. Sua vitória surpreendente em Breitenfeld em 1631 inverteu os rumos da guerra e, embora Gustavo tenha caído no campo de batalha no ano seguinte, o equilíbrio militar na Alemanha se

estabilizou, e Ferdinando começou a explorar vias de conciliação. Enquanto isso, temendo uma hegemonia habsbúrgica na Europa, o astucioso cardeal-ministro Richelieu levou a França católica a entrar em guerra no lado "protestante". A estudada neutralidade do papa antiespanhol Urbano VIII também impede que vejamos a guerra em seu estágio final como um conflito essencialmente religioso.

A Reforma na Alemanha se debatia num impasse, e uma série de acordos conhecidos coletivamente como Tratado da Westfália (1648) encerrou o conflito, embora a França e a Espanha tenham continuado a combater até 1659. Num triunfo do pragmatismo sobre os princípios, a Westfália estabilizou o mapa confessional aceitando o *status quo ante* religioso (tomou-se o ano de 1624 como ponto de referência, para anular o Édito de Restituição). A independência da Holanda protestante foi reconhecida formalmente, bem como o golpe habsbúrgico no Leste. Dentro do império, o calvinismo finalmente obteve pleno reconhecimento legal, e, numa impressionante inovação, os súditos luteranos em territórios católicos e os católicos em terras luteranas receberam o direito de seguir seu credo em paz, "sem investigação nem perturbação".

Enquanto a Guerra dos Trinta Anos entrava em suas fases finais, os ingleses decidiram se entregar à sua própria rodada de guerras religiosas privadas. As diferenças entre as igrejas oficiais da Inglaterra e da Escócia se intensificaram depois que Carlos I subiu ao trono dos dois reinos e prescreveu um estilo "alto" e mais cerimonialista de culto protestante para a Igreja da Inglaterra. A tentativa de aplicá-lo à Igreja escocesa gerou revolta e resultou na assinatura de uma Aliança Nacional (1638) para proteger os princípios da Reforma. Em 1641, rebeldes católicos na Irlanda arremeteram com ferocidade contra os opressores que percebiam entre eles, e as notícias dos massacres alimentaram na Inglaterra o pavor e a paranoia de que Carlos estivesse sendo manipulado secretamente por uma cabala de conselheiros católicos. A Guerra Civil inglesa que eclodiu em

1642 lançou o constitucionalismo contra o poder monárquico irrestrito, mas tinha um teor fortemente religioso. A derrota e a posterior execução de Carlos (1649) permitiram que os puritanos implementassem seus projetos, por tanto tempo frustrados, de uma reforma "piedosa" completa, e também desencadearam uma onda de criatividade religiosa popular, sob a forma de novas seitas radicais – entre elas, as mais duradouras foram os batistas e os quacres. A restauração de Carlos II em 1660 trouxe de volta uma espécie de estabilidade política, mas não foi capaz de tampar de novo a garrafa da unidade religiosa, que de tanto chacoalhar tinha se desarrolhado. Os "não conformistas" agora estavam definitivamente separados da Igreja da Inglaterra, cujos adeptos começavam a se designar como "anglicanos" – uma modalidade de protestantismo bastante diferente das variedades estabelecidas no continente europeu.

Geralmente se afirma que o papel do ativismo religioso na política interna e internacional estava declinando na segunda metade do século XVII, e que a era das guerras religiosas, a era da própria Reforma, tinha acabado. É verdade até certo ponto: o colosso político da época foi Luís XIV da França (r. 1656-1715), e as coalizões formadas contra suas ambições expansionistas fizeram com que a antiga porta-estandarte da política por convicção – a Áustria católica – entrasse em aliança com estados protestantes.

Mas na época Luís foi identificado com a causa católica, tanto pela minoria católica local, que saudou suas invasões dos Países Baixos, quanto pelos ingleses agora ardorosamente anticatólicos, que em 1688 depuseram seu próprio rei, Jaime II, por sua adesão ao papado. Três anos antes disso, Luís havia dado uma assombrosa demonstração da convergência entre absolutismo político e triunfalismo religioso ao revogar o Édito de Nantes, que durante quase cem anos reconhecera o direito de culto dos huguenotes na França.

A consequência foi a revolta e a repressão, uma onda de expulsões e conversões insinceras, além de uma migração de exilados que iria alimentar

ressentimentos e atiçar os temores dos países hospedeiros. Por um século e meio, as reformas tinham sido o motor principal da vida política e cultural europeia. Ainda não haviam esgotado essa função quando nasceu a era do Iluminismo.

4. Uma alegoria da Revogação do Édito de Nantes: Luís XIV supervisiona a Verdade desmascarando a Heresia, enquanto nas imagens inferiores calvinistas abjuram de sua fé e católicos destroem uma capela protestante.

---

1 Hussita: referente à doutrina de Jan Hus (1372/3-1415), que pregava reformas eclesiásticas e sociais, acreditando que a prática de boas ações não tinha relação direta com a salvação eterna. Lollardo: seguidor das doutrinas do teólogo inglês John Wycliffe (c. 1320-1384), de anticlericalismo e oposição ao Vaticano. (N.E.)

CAPÍTULO 2

A SALVAÇÃO

Em 31 de outubro de 1999, dia do aniversário da afixação das Noventa e Cinco Teses na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg, representantes da Igreja católica romana e a Federação Luterana Mundial, reunidos na cidade alemã de Augsburgo, assinaram uma declaração conjunta afirmando que "existe entre luteranos e católicos um consenso sobre as verdades básicas da doutrina da justificação". Pelo visto, a Reforma finalmente terminara. Lutero e Loyola talvez tenham assistido sorrindo beatificamente lá do céu; mais provável é que tenham se revirado em seus respectivos túmulos.

A "justificação" é um termo dos teólogos para descrever como os pecadores se tornam aceitáveis aos olhos de Deus e se qualificam para passar a vida eterna com ele nos céus. A Reforma foi, em primeiro lugar e acima de tudo, um longo debate sobre as regras e os mecanismos da salvação. A metanarrativa cristã tem como eixo dois pontos de referência. A humanidade perdeu a amizade de Deus devido a um gesto de rebelião primordial: a "Queda" de Adão e Eva trouxe o pecado ao mundo, um "pecado original" que desde então marcou e maculou a natureza de todos os seus descendentes. Mas Deus tomou pessoalmente a iniciativa de restaurar essa amizade, assumindo uma identidade humana em Cristo, o qual, num ato supremo de amor e sacrifício, sofreu a morte na cruz e "expiou" o pecado de Adão. A porta para a Salvação, que se fechara no Jardim do Éden, estava potencialmente aberta de novo. Com isso concordavam todos os pensadores correntes na era da Reforma. O que se discutia era se o cristão individual poderia realmente passar por essa porta, qual seria o papel da Igreja

em prepará-lo a isso, e se a porta estava aberta para todos ou apenas para alguns.

Justificação e fé

Um equívoco usual entre católicos e protestantes comuns é que a Igreja católica ensinava ou ensina que é possível ganhar o céu com “boas ações”. A Salvação, como insistira o grande teólogo santo Agostinho (354-430), não era um direito, e sim uma resposta a um convite. A teologia católica medieval sustentava que Deus, por livre-iniciativa, oferecia a “graça” aos pecadores: a graça pode ser definida como o favor imerecido que Deus estende aos seres humanos, habilitando-os a gozar da vida eterna. As pessoas se tornavam justificadas quando aceitavam a oferta da graça, e demonstravam essa aceitação realizando as boas ações prescritas pelos mandamentos divinos.

O complicado aí era saber se o que a pessoa tinha feito era suficiente para ser considerado um “sim” incondicional ao convite de Deus. A teologia acadêmica tardomedieval assegurava às pessoas que Deus nunca iria lhes exigir mais do que elas fossem capazes de dar. Esse ensinamento foi sintetizado num adágio do teólogo alemão Gabriel Biel (fal. 1495): *facere quod in se est* (“fazer o que está em si”). Mas como as pessoas poderiam saber com toda certeza se, como bons escoteiros, tinham dado o melhor de si? Uma teoria sustenta que havia uma “ansiedade de salvação” mórbida e generalizada na sociedade tardomedieval, que se manifestava numa intensa hiperatividade de devoção. Existem muitas provas de que os laicos faziam contribuições generosas para a construção e reforma de igrejas, e tinham a maior avidez em venerar santos, assistir a missas, ir em peregrinações e comprar indulgências. O que tem se chamado de “culpabilização” dos cristãos do final da Idade Média talvez estivesse chegando ao ponto de ruptura. Mas é possível interpretar os desdobramentos a uma luz mais saudável e positiva. Esses traços típicos da devoção anterior à Reforma,

como a proliferação de cultos a santos locais e a criação de confrarias ou irmandades religiosas, sugerem, da parte dos laicos, um desejo de maior envolvimento e controle no exercício da própria fé, bem como um profundo reconhecimento da importância comunal da religião.

Lutero, porém, é o estudo de caso definitivo na "escrupulosidade" católica tardomedieval. O jovem monge era torturado por um sentimento de indignidade e da inutilidade de seu empenho monástico em ganhar o favor divino. Ele venceu a crise, talvez num momento de ruptura e iluminação numa cela no alto do mosteiro – o que Lutero mais tarde chamou de "Experiência da Torre" –, mas mais provavelmente por uma convicção que foi se fortalecendo entre 1513 e 1518. O catalisador foram os textos bíblicos de são Paulo, em particular sua declaração de que "o justo viverá pela fé" (Romanos 1:17). Lutero se libertou de uma espiral de ansiedade e insegurança ao concluir que a virtude que tornava um cristão justo aos olhos de Deus não era alcançada, e sim *imputada* – isto é, devido ao sacrifício de Cristo na cruz, Deus decidiu aceitar os indivíduos como justos, mesmo que fossem totalmente pecadores. Toda a soma do Antigo e do Novo Testamento, o Decálogo e os Evangelhos, estava encerrada nesta percepção. O paradoxo dos mandamentos de Deus era serem impossíveis de obedecer plenamente, assim convencendo os seres humanos de sua indignidade, para que pudessem receber a "boa nova" de que Deus iria aceitá-los de qualquer maneira, se simplesmente confiassem, tivessem fé em suas promessas. Daí a doutrina luterana da "Justificação pela Fé" (e em sua tradução da Bíblia, de 1522, Lutero não teve escrúpulos em acrescentar a palavra "apenas" à conclusão paulina de que "um homem é justificado pela fé sem as obras da lei"). A salvação deixava de ser o objetivo final de uma autêntica vida cristã, e passava a ser o ponto de partida.

O povo comum, sem formação teológica, tinha condições de entender o que Lutero estava propondo? Seria presunçoso insistir na negativa, e também ficaria

difícil explicar o entusiasmo com que a mensagem foi recebida, mesmo que, para muitos, a “libertação” prometida pelo evangelho fosse mais social e política do que psicológica ou espiritual. Mas só podemos entender plenamente essa acolhida se lembrarmos que Lutero era um católico do final da Idade Média, e não um “protestante”, e que a Reforma inicial foi um movimento no interior do catolicismo dos primórdios do século XVI, e não um ataque externo contra ele. Apesar da exuberante miscelânea de relíquias e cultos aos santos, o traço predominante da devoção tardomedieval era seu intenso “cristocentrismo”, uma concentração devota na pessoa e nos sofrimentos de Jesus, muitas vezes representado nas artes e nos textos como o “homem das dores” que partilhava as aflições e misérias da existência humana. Por revolucionária que fosse, a “teologia da cruz” de Lutero vibrava uma corda cultural muito sensível.

Também levantava uma questão filosófica fundamental. Qual o papel que restava ao livre-arbítrio na questão mais crucial do destino humano individual? As pessoas tinham liberdade de aceitar ou rejeitar a oferta de salvação feita por Deus? Lutero se recusava a aceitar essa ideia, e em termos mais gerais ele repudiava as elevadas noções da dignidade humana, o que mostrava a fragilidade da aliança da Reforma com o humanismo católico. Erasmo, como dizia uma frase proverbial do século XVI, bem podia ter “botado o ovo que Lutero chocou”. Mas então Erasmo viu que era um cuco que entrara no ninho. Em 1525, ele rompeu publicamente com Lutero sobre a questão do livre-arbítrio, que julgava compatível, seguindo a linha da doutrina católica tradicional, com a presciência divina do futuro. Duas décadas depois, Trento consolidou a principal diferença de doutrina em relação à Reforma, declarando que a justificação começa como um presente livremente dado por Deus, mas é preciso que os indivíduos cooperem na resposta, e assim o livre-arbítrio tem um papel positivo. Enquanto o pecador justificado de Lutero continuava como era, Trento ensinava que um aspecto intrínseco à justificação era a transformação efetiva do

indivíduo, por meio da graça, num discípulo mais perfeito de Cristo. Interessante notar que a maioria dos reformadores protestantes subsequentes mostrou uma preocupação bem maior do que Lutero diante da consequência da justificação: a "santificação" do cristão.

A predestinação

A justificação pela fé foi a grande linha divisória entre o mundo católico e o mundo protestante, mas, dentro do próprio campo protestante, uma ampliação e um refinamento da doutrina vieram a se tornar um elemento diferenciador duradouro. Num sentido específico do termo, a "predestinação" era uma noção cristã bastante incontroversa, com raízes na teologia de santo Agostinho. Deus quer e, portanto, é a causa da salvação daqueles a quem oferece a graça. Mas aí como ficaria o corolário menos palatável: Deus quer mesmo a danação das almas que vão para o inferno? Lutero se esquivou à "dupla predestinação", mas Calvino, lógico e exaustivo como sempre, não. Embora a ideia de predestinação tenha vindo a se ligar indissociavelmente a ele, Calvino a tratou de maneira bastante superficial na primeira edição das *Institutas*, e só passou a lhe dar maior destaque diante das investidas católicas e protestantes. Na verdade, foi seu sucessor em Genebra, Theodore Beza (1519-1605), que deu o polimento definitivo à ideia, decidindo que Deus decretara o destino eterno de todas as almas humanas antes da criação do mundo e da queda ou "lapso" de Adão, doutrina esta que marchava sob o imponente estandarte do "predestinacionismo supralapsariano". Um refinamento lógico adicional foi que Cristo não poderia ter morrido por todos, mas apenas pelos "eleitos": uma "Expiação Limitada". Por que Deus fez isso, e por que, aparentemente ao acaso, escolheu uns e rejeitou outros? Porque quis. A predestinação era o símbolo supremo da absoluta transcendência, majestade e liberdade do Deus calvinista em relação a qualquer

coerção imaginada pelos homens. Os críticos católicos acusaram a doutrina de converter Deus num tirano, e alguns luteranos da segunda metade do século XVI concordaram em maior ou menor grau. Recuando da própria posição de Lutero, eles argumentaram que a predestinação realmente se baseava na presciência divina das ações humanas. Uma posição parecida foi adotada por um "herege" calvinista holandês, Jacobus Arminius (1559-1609), cujas ideias precipitaram um cisma dentro da Igreja Reformada holandesa e foram categoricamente rejeitadas por um Sínodo em Dordrecht (Dort) em 1619, ao qual compareceram representantes calvinistas internacionais. Mesmo assim, a doutrina "arminiana" contaminou a Igreja calvinista da Inglaterra no começo do século XVII, e no final do século já se tornara sua teologia dominante. Mesmo grupos protestantes não conformistas – batistas e depois metodistas – se dividiram entre o ramo calvinista e o ramo arminiano.

Muitos cristãos, tal como agora, achavam a dupla predestinação uma doutrina pouco aprazível, mas para outros era uma fonte de imenso conforto. Embora não fosse possível saber com certeza quem estava salvo e quem estava condenado, os fiéis calvinistas eram incentivados a procurar sinais de "garantia" em si mesmos: piedade, sobriedade e honestidade eram sinais prováveis da condição de eleitos (Deus permitindo que nascessem bons frutos de árvores saudáveis), ao passo que os ébrios e fornicadores, em sua existência terrena indigna, já davam pistas do destino eterno que lhes estava reservado. Assim, o calvinismo reforçava as solidariedades sociais – consolidava a identidade dos "respeitáveis" contra os não respeitáveis (mas devemos ter cuidado em não transpor essa divisão de maneira demasiado estreita para termos socioeconômicos: também existiam calvinistas pobres, além dos de classe média). Ao dividir este mundo e o mundo do além entre "eles e nós" – o "eles" certamente superando os poucos fiéis –, o calvinismo reforçava o ânimo decidido de minorias rebeldes na França e nos Países Baixos, e de exilados e imigrantes em muitos outros lugares. A doutrina

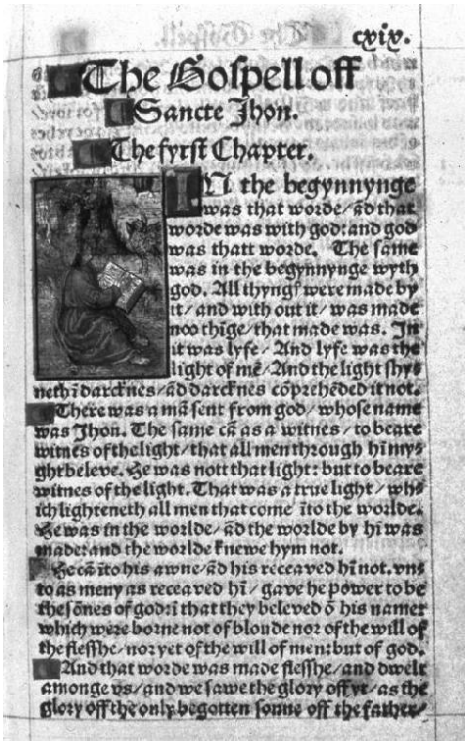
predestinacionista era o rochedo dos resolutos. Mas, para os neuróticos ou naturalmente depressivos, podia ser uma corda bamba psicológica. O artesão puritano londrino Nehemiah Wallington, do começo do século XVII, era tão perseguido pelo medo de ser um condenado que tentou se suicidar nada menos que dezessete vezes.

As atitudes predestinacionistas não eram necessariamente calvinistas, nem mesmo protestantes. No século XVII, a Europa católica, em particular a França, abrigou o fenômeno do jansenismo – uma espécie de puritanismo católico. Suas origens se encontram num ataque do teólogo holandês Cornelius Jansen (1585-1638) ao jesuíta Luis de Molina, que ensinava que a presciência divina das boas ações humanas não lhes retirava seu caráter livre. O jansenismo partilhava com o calvinismo uma ideia muito pessimista sobre a capacidade humana de bondade, ensinando que a graça era totalmente imerecida. Seu expoente mais famoso foi o teólogo e matemático Blaise Pascal (1623-62), flagelo dos jesuítas, cujos *Pensamentos* apresentam a fé, e não a razão filosófica, como base para o conhecimento de Deus. Politicamente, o jansenismo francês se inclinava para o "galicanismo", a ideia de que a Igreja francesa devia ser independente do controle de Roma em questões práticas. Não admira que os papas condenassem o movimento, mas um veio jansenista continuou a percorrer os catolicismos franceses e europeus ao longo do século XVIII. Intelectual demais, e demasiado austero em termos morais, para se tornar um movimento popular significativo, o jansenismo serve como lembrete para não se tomar o catolicismo como algo "monolítico" e ilustra os rumos curiosos que a reforma podia tomar.

A autoridade das escrituras

O céu às vezes pode esperar. Os debates da Reforma sobre a ordem e as causas da salvação se entrelaçavam com outras divergências: onde um cristão

poderia encontrar um guia confiável para viver, enquanto isso, de uma maneira que agradasse a Deus? Numa era autoritária, era uma discussão basicamente sobre a autoridade. Os católicos apelavam à autoridade da Igreja; os protestantes, à da Bíblia. A polêmica parecia uma versão teológica da pergunta sobre o ovo e a galinha: quem vinha primeiro, a Igreja ou a Bíblia? Os católicos diziam que Jesus tinha fundado uma comunidade, não escrito um livro. Os protestantes retrucavam que Cristo era ele mesmo “A Palavra”, cuja presença era sentida ao se ler, pregar e ouvir a escritura.



cxiv.

The Gospell off
Sancte Jhon.

The fyrst Chapter.

IN the begynnynge was that worde/ & that worde was with god: and god was thatt worde. The same was in the begynnynge with god. All thyngs were made by it/ and with out it/ was made noo thige/ that made was. In it was lyfe/ And lyfe was the light of me/ And the light shyneth in darckines/ & darckines coprehended it not.

There was a mā sent from god/ whose name was Jhon. The same cā as a witnes/ to beare witnes of the light/ that all men through him myght beleve. He was nott that light: but to beare witnes of the light. That was a true light/ which lighteneth all men that come into the worlde. He was in the worlde/ & the worlde by hi was made: and the worlde knewe hym not.

He cā to his awne/ & his receaved hi not. vnto as many as receaved hī/ gave he power to be thes sōnes of god: that they beleved ō his name: which were borne not of blonde nor of the will of the flesshe/ nor yet of the will of man: but of god.

And that worde was made flesshe/ and dwelt amonge vs/ and we sawe the glory off yt/ as the glory off the only begotten sonne off the father/

5. A abertura do Evangelho de são João na Bíblia de William Tyndale, de 1526, assegurando aos protestantes que “No início era o Verbo”.

A mitologia protestante apresenta os reformadores “descobrindo” a Bíblia, como se ela estivesse embolorando esquecida no fundo de um armário.

Na verdade, o cristianismo medieval era intensamente, vorazmente bíblico, e os teólogos viam as escrituras como uma enciclopédia de todos os saberes úteis.

E tampouco é verdade que, antes da Reforma, não existissem traduções vernáculas para os laicos, embora a Inglaterra tenha sido uma exceção importante neste aspecto, quando os bispos, temerosos com o recurso constante dos lollardos a suas próprias traduções para atacar as tradições da Igreja, determinaram uma "censura branca". Outro equívoco, ainda muito corrente, é que os reformadores queriam que as pessoas lessem a Bíblia para interpretar pessoalmente seu significado. Os reformadores acreditavam que havia uma "verdade clara" nas escrituras, evidente para todas as pessoas sensatas, mas preferiam não correr riscos. A Bíblia alemã de Lutero, como outras da época, era cercada de prefácios e glosas nas margens para orientar o leitor. Os cristãos leitores da Bíblia no século XVI, que tiravam suas próprias conclusões sobre temas como a Trindade, a divindade de Cristo ou o batismo das crianças, eram condenados igualmente pelas autoridades católicas e protestantes. Mesmo assim, o protestantismo era a religião da Bíblia, e a Bíblia era a religião dos protestantes. Publicada em inúmeras línguas e em edições incontáveis, a Bíblia se tornou nos séculos XVI e XVII o principal ícone cultural do protestantismo e – em contraste com as sociedades católicas – encontrava-se em muitos lares. Sua influência cultural foi enorme: há, por exemplo, cerca de setenta referências bíblicas em *Henrique IV*, Parte II, uma das peças aparentemente menos religiosas de Shakespeare.

A Palavra era para ser lida e também ouvida, de forma que o protestantismo não foi território exclusivo dos letrados. A pregação na Idade Média era uma prática muito popular e generalizada, mas de modo geral ficava a cargo dos especialistas, os frades. Por outro lado, "pregador" era quase sinônimo de pastor protestante. Segundo a teoria, as pessoas ouvindo os sermões passariam a perceber seus pecados, aceitariam a dádiva divina da fé justificadora e assegurariam sua salvação. Assim, os pregadores calvinistas, de modo um pouco incongruente, diziam que estavam "salvando almas". O sermão passou a ser o

ponto central do culto protestante regular, de periodicidade semanal (em Genebra, diária), e os púlpitos ocupavam o lugar de honra nas igrejas protestantes. Na sociedade secular moderna, o “sermão” se tornou uma espécie de sinônimo de tédio. Mas não devemos subestimar a capacidade dos pregadores experientes de cativar e comover os ouvintes. Os que liam um texto não eram vistos com bons olhos; um pregador digno desse nome falava de improviso durante o período inteiro marcado pela ampulheta na beirada do púlpito. Na batalha pelas almas, a Igreja da Reforma Católica também entendia o valor e a importância da pregação: os jesuítas eram expositores habilidosos, e púlpitos primorosamente entalhados adornavam muitas igrejas barrocas.

Sacramentos

Se os católicos não descuidavam da pregação, os protestantes tampouco menosprezavam os sacramentos. No catecismo anexado ao Livro de Orações anglicano, o sacramento era descrito como “um sinal externo e visível de uma graça interna e espiritual”. Os católicos teriam achado a definição aceitável em termos gerais, mas resmungariam à palavra “sinal”: para eles, os sacramentos eram os canais normais e instrumentais da graça de Deus à humanidade. Mas nenhum dos lados tinha qualquer dúvida de que os sacramentos eram dons do Criador, e não rituais criados pelos homens. Os debates da Reforma sobre os sacramentos, embora possam nos parecer enigmáticos, foram acirrados e prolongados porque captar corretamente a teologia sacramental era entender as intenções de Deus em relação à humanidade. Eles também revelam até que ponto a Reforma foi um “processo ritual”, profundamente preocupado com o ordenamento simbólico da sociedade para a salvação não só individual, mas também coletiva. E estavam indissociavelmente ligados à autoridade espiritual do clero.

A tradição católica (certificada em Trento) estabeleceu em sete o número dos sacramentos. Cinco são rituais do “ciclo de vida”, santificando a jornada do berço ao túmulo: o batismo, a confirmação, o casamento (e sua alternativa, a consagração sacerdotal) e a extrema-unção. Dois eram fontes renováveis de graça: a contrição (envolvendo a confissão a um padre e sua absolvição) e a Eucaristia ou santa comunhão. A contrição e a Eucaristia formavam um par. Os católicos medievais iam à missa uma vez por semana, mas geralmente comungavam apenas na Páscoa, e um pré-requisito era a confissão dos pecados a um padre. Os reformadores protestantes não conseguiam aceitar que todos esses sacramentos tivessem sido instituídos diretamente por Cristo, e racionalizaram a lista. De fato, restaram apenas dois, o batismo e a Eucaristia, respectivamente derivados do batismo de Cristo no rio Jordão e da celebração da Santa Ceia na véspera de sua crucificação. De início, Lutero conservou também a contrição, mas depois a relegou à condição de acessório desejável.

Como cerimônia de iniciação, o batismo era fundamental para a vida cristã e a configuração da igreja e da sociedade. A doutrina católica ensinava que a água do batismo “lavava” a mancha do pecado original, tornando o infante um cristão, passível de ser eleito para a vida eterna. Um corolário era que as crianças que morressem sem batismo não podiam ser enterradas em solo consagrado e suas almas não podiam ir para o céu. Como a danação eterna de recém-nascidos era um passo excessivo mesmo para o mais rigoroso dos teólogos, a Igreja substituiu o inferno, neste caso, por um “limbo” intermediário, onde as almas não sofriam tormento algum. A teologia reformada considerava o limbo, bem como o purgatório, como invenção alheia à escritura. A ideia de que o batismo fosse essencial para a salvação também contradizia e restringia a livre escolha de Deus na predestinação. Os calvinistas davam valor ao batismo, mas apenas como confirmação da graça e sinal de fé dos pais e da comunidade. Lutero, apesar da justificação pela fé e da convicção de que a marca do pecado original era

indelével, continuou a entender o batismo como indispensável para a salvação. As igrejas luteranas mantiveram um provimento para o batismo de emergência – mesmo, em algumas circunstâncias, administrado por parteiras –, quando menos porque havia uma demanda popular constante. Mas luteranos e calvinistas se uniam na insistência sobre o batismo do *recém-nascido*, embora não houvesse nenhuma ordem explícita na Bíblia a esse respeito. O raciocínio deles, sem dúvida correto, era de que a Igreja simplesmente se desmancharia sem ele. A teologia laica dos anabatistas, mais coerente com a Bíblia, ao fazer do batismo uma profissão voluntária de fé dos adultos, diminuía o poder sacral do clero, mas não só. Também desmontava a Igreja como instituição social universal, por tornar a participação "opcional", sectária e minoritária (tal como veio a acontecer, ironicamente, com todas as principais igrejas da Europa Ocidental moderna).

A autoridade do clero também estava em jogo com as mudanças na prática das penitências. O exercício da confissão oferecia aos párocos medievais uma forma de regulação individual e supervisão pastoral dos paroquianos, uma maneira de testar o conhecimento religioso e dar aconselhamento espiritual. O protestantismo reformado abandonou a confissão, embora às vezes os pastores calvinistas sentissem que tinham atirado a criança fora junto com a água do banho e, otimistas, procuravam encorajar os laicos a vir "conferenciar" com eles em privado. O luteranismo, mais conservador neste como em outros aspectos, preservou a confissão, ciente de sua utilidade não só para o que os historiadores chamam friamente de "controle social", mas para a pacificação dentro da comunidade. Nesse meio tempo, a Reforma Católica tentou inculcar uma observância mais sistemática e conscienciosa de uma obrigação tradicional, apesar de ter surgido uma inovação digna de nota, a invenção do confessionário fechado e protegido com cortinas na segunda metade do século XVI. Ele foi promovido pelo arcebispo reformador de Milão, Carlo Borromeo, e logo se

difundiu por todo o mundo católico. Concebido para impedir abusos (como o contato impróprio entre padres e mulheres penitentes), o confessionário pode ter ajudado a fomentar um sentimento mais íntimo de consciência, de culpa e de pecado, um correspondente católico do rigoroso exame de consciência dos protestantes devotos.

Nenhum sacramento foi objeto de controvérsia mais acirrada do que a Eucaristia. Não havia como contorná-lo – ao repartir e distribuir o pão na Última Ceia, Cristo tinha instruído seus discípulos (e, por extensão, seus seguidores de todas as épocas): “Façam isto em minha memória”. E também lhes dissera uma frase surpreendente: “Este é meu corpo”. Os teólogos da Reforma escrutinaram aquelas quatro palavras e discutiram calorosamente o significado exato de cada uma delas. O entendimento católico da Eucaristia se manteve coerente no período final da Idade Média e durante a Reforma. A cerimônia da missa, quando se realizava a Eucaristia, era um sacrifício; de fato, uma reencenação contínua no tempo do sacrifício do próprio Cristo na cruz, e assim era uma “ação” imensamente poderosa que podia ser direcionada para fins específicos particulares, por exemplo o alívio das almas no purgatório. Ao mesmo tempo, a missa era fonte de graça incomparável para os participantes. Quando o padre diante do altar repetia as “palavras da instituição” (este é meu corpo), Deus se fazia literalmente, fisicamente presente, o pão e o vinho deixavam de ser matérias terrenas e se transformavam no corpo e no sangue de Cristo. Com uma aplicação da lógica aristotélica, que diferenciava os “acidentes”, ou formas exteriores de uma coisa, de sua “substância”, ou natureza verdadeira, os teólogos denominaram esse processo de “transubstanciação”. Mas tanto os teólogos quanto as pessoas comuns sabiam que era um milagre cotidiano, exigindo que a fé se erguesse acima da evidência dos sentidos. Na hora do clímax, o padre erguia a “hóstia” (do latim *ostia*, vítima) consagrada, e as pessoas levantavam os olhos para contemplá-la e adorá-la.

6. A pintura de Adrien Ysenbrandt, *A missa de são Gregório,* de 1532, reforça o ensinamento da transubstanciação mostrando a aparição de Cristo sobre o altar vista por um papa medieval.

O ritual mais sagrado dos católicos era o mais ofensivo para os protestantes. O sacrifício de Cristo era um acontecimento único e irrepetível, e a ideia de reencená-lo pela ação de um padre constituía a mais negra blasfêmia. A transubstanciação, com seus empréstimos tomados à filosofia pagã, era um absurdo escolástico, mas não inofensivo, pois seduzia as pessoas levando-as a adorar um pedaço de pão – idolatria. Entre os primeiros reformados, Zwinglio foi quem fez a crítica e a reestruturação mais radicais da Eucaristia. Baseando-se numa tradição humanista de análise textual, Zwinglio concluiu que as palavras de Cristo deviam ser entendidas metaforicamente, e seu "é" como "simboliza". A comunhão era um penhor de fidelidade de Deus, um símbolo poderoso como uma aliança de casamento, mas não uma epifania real.

Era também um evento comemorativo, destinado a relembrar aquela Última Ceia em Jerusalém, e assim distribuía-se aos comungantes um pão simples, em vez de hóstias especiais, junto com o vinho que tinha sido proibido aos laicos medievais, de medo que derramassem o líquido sagrado. Mas Lutero não tinha

tempo nem paciência para as elucubrações humanistas, como tampouco para as sutilezas escolásticas da transubstanciação. Cristo tinha dito “este é meu corpo” e decerto era isso mesmo que ele queria dizer: “Se ele nos mandasse comer merda, eu comeria”. O ensinamento eucarístico de Lutero às vezes é chamado de *consubstanciação* – o pão e o vinho concretos continuam a existir junto com a presença real de Cristo, embora ele nunca tenha usado o termo. Desde o começo, a impossibilidade de um acordo sobre a natureza da presença (ou da ausência) de Cristo na Eucaristia foi o principal obstáculo à unidade protestante e o grande estímulo à formação de tradições “luteranas” e “reformadas” distintas na Alemanha e na Suíça. Filipe de Hesse organizou um encontro entre Lutero e Zwinglio em Marburgo, em 1529, para sanar a divisão. Ao chegar, Lutero escreveu a giz “*Hoc est corpus meum*” (este é meu corpo) na mesa de negociações. Foi o que bastou.

O calvinismo tinha uma visão da Eucaristia um pouco “mais elevada” do que a concepção comemorativa de Zwinglio. Cristo se fazia realmente e verdadeiramente presente durante o sacramento, mas não materialmente no pão e no vinho, e sim nas almas dos eleitos quando os recebiam dignamente – a visão dita “recepcionista”. Mas todos os protestantes reformados celebravam “a Ceia do Senhor” com reverência e solenidade, geralmente quatro vezes por ano (em contraste com a missão medieval diária), reunidos em volta de uma mesa de madeira e não diante de um altar de pedra.

7. Uma xilogravura inglesa dos anos 1570 mostra protestantes em torno de uma mesa de comunhão simples, recebendo vinho e pão (comum).

A comunhão era uma experiência espiritual intensa para os participantes, mas ao mesmo tempo um ato profundamente social, fosse no mundo protestante ou católico. O direito de comungar era uma afirmação simbólica da pertença à comunidade como ser adulto, e dependia de ter "caridade" com o próximo. A ordem em que as pessoas comungavam também refletia a hierarquia social dentro da comunidade: algumas paróquias inglesas após a Reforma chegavam ao ponto de usar duas categorias diferentes de vinho na comunhão, usando um mais ordinário para a plebe. Nada disso era por acaso; por uma longa convenção, o corpo de Cristo era a grande metáfora da sociedade cristã como um todo, ligada numa unidade (diferenciada). É uma triste ironia que a Eucaristia, ao longo das reformas, tenha se tornado e continue a ser uma fonte principal da *desunidade* cristã, e as atitudes em relação a ela funcionem como marcas de identificação "confessional". Uma característica própria do catolicismo tridentino foi uma maior devoção pública à hóstia consagrada, carregada em procissão no dia santo de Corpus Christi ou exposta nas igrejas para a Adoração Perpétua, o novo ritual das "Quarenta Horas".

Apocalipse logo

A salvação tinha uma dimensão mais ampla do que o destino do indivíduo ou mesmo da comunidade local. A narrativa cristã, esboçada no começo deste capítulo, tem um desfecho: a Segunda Vinda de Cristo, o Fim do Mundo e a criação de um Novo Céu e uma Nova Terra – eventos profetizados, em imagens excepcionalmente obscuras, no livro bíblico da Revelação ou, em grego, Apocalipse. Esse livro também fornecia uma espécie de tabela cronológica. Depois de ficar preso por mil anos, um adversário cósmico demoníaco de Cristo – o Anticristo – seria solto para vir ao mundo, levando a uma batalha final entre as forças do bem e do mal, o Armagedom.

8. A série de xilogravuras de Albrecht Dürer sobre o Apocalipse ilustra a força das fortes imagens do Livro da Revelação sobre a imaginação dos fiéis no final da Idade Média e começo da era moderna. Note-se o papa (com uma tiara em três partes) no canto inferior direito.

Havia também uma promessa aos fiéis de um reino de mil anos de Cristo na terra, o milênio, precedendo a destruição do mundo e a ressurreição dos mortos.

Fantasias milenaristas tinham alimentado a anarquia da Guerra dos Camponeses e a pregação violenta de Thomas Müntzer, mas o profundo interesse pelo vindouro fim do mundo não era, como hoje (na Europa, pelo menos), uma prerrogativa de excêntricos às margens da religião convencional. O próprio Lutero estava convencido de viver “na sombra do caos dos Últimos Dias”. Estava igualmente convencido da identidade do sombrio Anticristo, cujas maquinações começavam sua crescente escalada – não uma pessoa, mas uma instituição, o papado de Roma. Essa identificação se tornou item fundamental do pensamento da Reforma, ainda adotada em alguns cantos obscuros do mundo protestante, em Ulster e nos Estados Unidos. A história do mundo passou a ser interpretada como uma luta apocalíptica entre as forças da luz e das trevas, do

protestantismo e do catolicismo, na qual facilmente se encaixavam eventos como as Guerras de Religião francesas ou a derrota da Armada espanhola em 1588. Os retrocessos diante da Contra-Reforma eram explicáveis: o Anticristo tinha autorização de vencer durante algum tempo, mas a vitória final era garantida. O fervor apocalíptico protestante atingiu o auge com a eclosão da Guerra dos Trinta Anos em 1618. Mas as concessões e o desfecho daquele conflito confuso acabaram esfriando uma grande parte desse ímpeto. As expectativas milenaristas não estavam extintas na segunda metade do século XVII, mas seu lento afastamento da corrente religiosa dominante pode ser entendido como mais um indicador do fim da era da Reforma.

CAPÍTULO 3

POLÍTICA

Em 2003, durante uma entrevista para uma revista, quando perguntaram ao primeiro-ministro britânico Tony Blair sobre suas crenças religiosas, seu principal assessor interrompeu bruscamente: “Desculpem, não tratamos de Deus”. Embora em outras partes do mundo democrático (especialmente nos EUA) os políticos não sejam tão reticentes em falar sobre religião quanto no Reino Unido, na sociedade ocidental moderna costuma-se ter como pressuposto que “religião” e “política” são esferas intrinsecamente dissociáveis. Entende-se a fé como algo privado, não público, que representa uma característica cultural de indivíduos e grupos específicos, e não o princípio ordenador da associação social e política. Para muitos ocidentais, a recusa ou a incapacidade de distinguir entre religião e política (como em partes do mundo islâmico contemporâneo) parece uma ameaça e difícil de entender. A Reforma é o elemento central no começo da separação entre política e religião na sociedade europeia, mas ao mesmo tempo viveu o florescimento de uma síntese mais intensa e explícita entre ambas. As autoridades políticas dos séculos XVI e XVII certamente “tratavam de Deus”. Reis reinavam em nome dele; reis e também súditos (na maior parte do tempo) aceitavam que a distribuição do poder político dentro da sociedade não era uma questão de mero acaso histórico nem uma convenção secular com acordo geral. A autoridade e a hierarquia eram ordenadas por Deus, um pálido reflexo terreno de uma sociedade celeste perfeita e um vislumbre da mente divina. As coroações reais eram ocasiões explicitamente sacras: tal como os sacerdotes, os soberanos eram “ungidos” com óleo sagrado. A referência à sanção divina do poder

político era um tema vetusto, elemento fundador da cultura europeia medieval. Mas a Reforma lhe deu novo ímpeto e lhe colocou novos desafios, potencialmente corrosivos. Pois qual seria a reação adequada a um poder de Estado que professasse a religião “errada”? As identidades rivais emergindo na era da Reforma desde o começo se entrelaçaram de maneira vital com os processos políticos, tornando as relações entre Estados e as relações entre governantes e súditos mais explicitamente ideológicas do que jamais tinham sido antes. A Reforma foi, de fato, a primeira grande era da política ideológica, e nos séculos XVI e XVII ideologia significava religião.

Criação da Igreja e construção do Estado

Podemos começar lembrando um fato que ajuda a nos situar. O elemento individual mais importante para determinar a lealdade religiosa na Reforma não era o apelo aliciante do novo Evangelho nem o chamariz tranquilizador dos sacramentos da Igreja católica. O mapa religioso da cristandade ocidental repartida se decidiu basicamente – numa aplicação universal do princípio germânico do *cuius regio, eius religio* – pelos desejos das potências existentes. Depois dos fermentos e entusiasmos iniciais, a Reforma Protestante acabou vencendo onde teve incentivo ou permissão dos governos estabelecidos, e foi vencida nos outros casos. Houve sabidamente exceções importantes a esta regra. Nos Países Baixos, criou-se um Estado protestante independente durante uma luta de resistência nacional contra o monarca dinástico legítimo, Filipe II de Espanha. Na Escócia, a Igreja calvinista predominou a despeito dos desejos de uma rainha católica, Maria Stuart. Inversamente, na Irlanda, as tentativas dos sucessivos governos Tudor e Stuart de impor o protestantismo à nação malograram diante da apatia popular e de esporádicos surtos de resistência. Mesmo assim, o padrão geral funciona bastante bem para os outros lugares. A

“fronteira” religiosa veio a se estabilizar seguindo divisas mais ou menos geográficas, mas é importante abandonar a velha ideia de que o Norte da Europa estava de alguma maneira destinado a ser protestante, e o Sul condenado a continuar católico. Muitos estudiosos costumavam pensar, numa materialização inconsciente de seus próprios preconceitos culturais, que o triunfo da Reforma na Inglaterra era simplesmente inevitável, e que as tentativas de Maria Tudor de revertê-la estavam fadadas a soçobrar na contracorrente da história. Mas agora reconhece-se largamente que estavam lançadas as bases para um ressurgimento católico de longo prazo durante o reinado de Maria, e que foi sua morte prematura, e não o DNA religioso do povo inglês, que determinou que o futuro do país seria protestante. Da mesma forma, seria uma falácia atribuir o fracasso da Reforma na Espanha a qualquer propensão genética nacional a festas religiosas, a procissões na Semana Santa e ao culto da Virgem. Aqui os primeiros sinais de protestantismo foram impiedosamente extintos por um eficiente braço do poder de Estado – a Inquisição espanhola. O que poderíamos, num anacronismo, chamar de “opinião pública” não foi um fator insignificante (sobretudo nas cidades autônomas), mas eram as autoridades de Estado que determinavam se se adotaria ou não a Reforma, e isso era, por definição, um cálculo político.

Em que bases se fazia esse cálculo? A Reforma entra de maneira bastante ordenada, talvez ordenada demais, numa narrativa mais ampla da transformação política europeia. Essa história pode ser designada por uma expressão que, apesar de tosca, é bastante aceitável: o nascimento do Estado nacional. No final da Idade Média, os governantes seculares na Europa Central e Ocidental estavam consolidando e centralizando sua autoridade e intervindo cada vez mais diretamente na presença da Igreja em seus territórios. A aspiração papal a uma monarquia espiritual universal, com o pontífice controlando diretamente a Igreja em toda a Europa e ditando os termos a reis e imperadores, atingiu o ápice no

século XII e estava quase morta no começo do século XVI. Os papas da Renascença estavam mais modestamente preocupados com o controle dos estados papais insubordinados ao redor de Roma e com a micropolítica da península italiana. Em outras partes, satisfaziam-se com o respeito à autoridade doutrinal deles e com alguma participação nos assuntos financeiros e administrativos das igrejas nacionais. Às vezes entende-se a rejeição desse resto de poder e influência como parte de um avanço natural dos Estados europeus rumo à autonomia e maturidade nacional. Mas os primeiros governantes regionais que mostraram um autêntico entusiasmo pela Reforma não foram os monarcas nacionais estabelecidos, e sim os aspirantes: pequenos príncipes que, sob a suserania nominal do imperador, governavam territórios germânicos que não eram reinos nem na escala nem no conteúdo. Essa relação faz muito sentido. Diante dela, os príncipes germânicos tinham muito a ganhar se adotassem a causa de Lutero. Politicamente, poderiam consolidar o controle eclesiástico em seus territórios, incorporando a administração da Igreja nos mecanismos de governo, ao mesmo tempo afirmando um maior campo de manobra frente ao imperador. Financeiramente, podiam saquear com consciência (relativamente) limpa as riquezas da Igreja, impondo taxas ao clero e confiscando terras e dotações dos mosteiros. Um exemplo foi o duque Ulrich, governante do território a noroeste de Württemberg, que confiscou três quartos de todos os bens eclesiásticos no ducado, com seus agentes raspando a tinta dourada dos altares. Também é verdade que a teologia de Lutero – em contraste com a tradicional insistência católica sobre os direitos e as liberdades da Igreja – podia parecer muito amiga dos senhores no poder. Como ficou claro em sua diatribe de 1525 contra os camponeses revoltosos, Lutero era um defensor instintivo da ordem política, dando muito valor à advertência de são Paulo (Romanos 13:1) de que as almas cristãs deviam se submeter à autoridade estabelecida, visto que “as potestades que existem foram ordenadas por Deus”. Lutero não era um sicofanta

político servil: ele considerava o poder secular como uma espécie de mal necessário, e num tratado de 1523 sobre a *Autoridade temporal: até que ponto deve ser obedecida* ficou famoso o trecho dizendo que os príncipes são "geralmente os maiores tolos ou os piores patifes da terra", cuja função era serem "carcereiros e verdugos de Deus". O ponto de partida da eclesiologia (doutrina da Igreja) de Lutero era que a "verdadeira Igreja" estava além de todas as coerções e controles seculares, pois era uma união invisível dos corações e almas dos cristãos justificados. Mas com isso restava no mundo um lodaçal de maldade humana a ser tratado, que os príncipes (idealmente, mas não necessariamente bons) tinham a tarefa de conter e controlar. Em sua "teoria dos dois reinos", como às vezes é chamada, o "reino de Deus" devia ficar entregue a si mesmo, mas o "reino do mundo", incluídas as formas exteriores da organização eclesiástica, era uma esfera de coerção política legítima. Assim, Lutero aprovou a "Visitação" da Saxônia em 1528 pelo Eleitor João, que organizou sob os auspícios do príncipe a introdução da Reforma nas paróquias rurais e estabeleceu uma igreja territorial como ramo da administração do Estado.

Além de certo ponto, o ceticismo quanto às motivações humanas corre o risco de se converter numa espécie de ingenuidade. É implausível que os governantes que imprimiram a seus territórios uma guinada rumo à Reforma tenham agido exclusivamente por um cálculo político frio. Para começar, os riscos não eram pequenos: os reis da Inglaterra e da Suécia enfrentaram sérias rebeliões católicas entre o povo, e, no caso dos príncipes germânicos, a cólera do imperador não era coisa pouca. Para os adeptos ativos da causa protestante, como Filipe de Hesse ou João Frederico da Saxônia, muito provavelmente os gastos diplomáticos e militares nos anos 1530 e 1540 ultrapassaram os lucros dos rendimentos eclesiásticos confiscados. João Frederico, em particular, demonstrou seu engajamento ideológico. Capturado em 1547 na esmagadora vitória imperial em

Mühlberg, ele não aceitou se retratar de seu protestantismo nem reconhecer o Ínterim de Augsburgo, preferindo a prisão e o exílio. Por outro lado, o caso mais gritante de política religiosa movida por interesses pessoais é provavelmente o de Henrique VIII, que de repente descobriu objeções à autoridade papal no começo dos anos 1530 para resolver suas dificuldades matrimoniais. Mas mesmo Henrique parece ter acreditado sinceramente que estava agindo de acordo com a vontade de Deus.

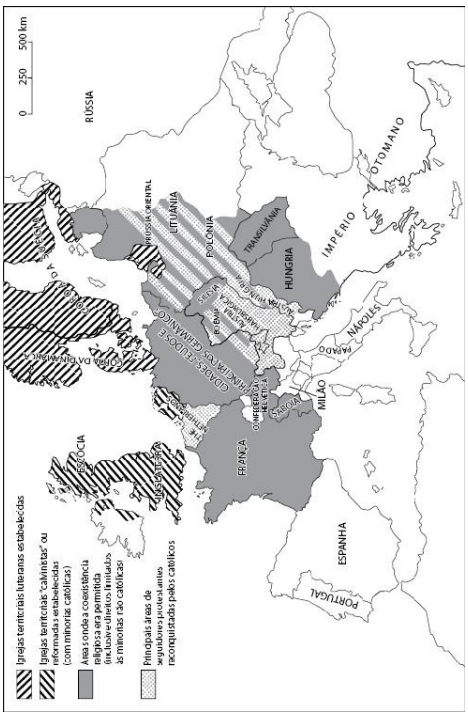
As políticas da Reforma e da Contra-Reforma raramente eram muito claras e definidas. Por exemplo, deixando de lado as verdades da fé, não havia garantia alguma de que os governantes que abandonassem o curral de ovelhas católico teriam maiores oportunidades de aumentar seu poderio político e financeiro do que os que permanecessem. Os mais poderosos de todos os monarcas nacionais da Europa, os reis da França, derivavam um enorme prestígio das cerimônias e dos rituais da Igreja católica e do título de "Cristianíssimos", que séculos antes o papado conferira à linhagem deles. Na verdade, em termos políticos, havia pouca coisa que pudesse atrair os monarcas franceses para a Reforma, pois, nos termos de um acordo com o papado em 1516, eles tinham amplos direitos de coletar impostos do clero e de controlar as nomeações dentro da Igreja católica francesa. Era muito parecido na Espanha, cujos monarcas ganharam o título papal de "Reis Católicos", depois de capturar o último bastião muçulmano em Granada, em 1492. Entre outras concessões, estava a permissão (1478) de criar e controlar uma poderosa Inquisição eclesiástica e o direito, que se revelou muito importante, de fazer nomeações para todos os cargos eclesiásticos nos territórios recém-descobertos das Américas. Carlos V e Filipe II eram sinceramente devotos, sem dúvida, mas o catolicismo deles não impedia sua eficiência no poder. A ameaça do protestantismo podia fornecer aos monarcas católicos maior força de negociação com o papado. Jaime V da Escócia, por exemplo, pôde exigir direitos muito lucrativos de tributação sobre a Igreja como o preço por sua

lealdade a Roma. Na segunda metade do século XVI, os governantes da Bavária, na linha de frente do catolicismo alemão sitiado, receberam extenso controle sobre uma Igreja nacional praticamente autônoma, que os duques administravam com seu próprio Conselho Clerical.

Nas décadas finais do século XX, fomos instados a admitir que "o pessoal é o político"; nas décadas finais do século XVI, a piedade é que era política. O duque Maximiliano I da Bavária (r. 1598-1651), quando ordenou aos súditos que usassem constantemente um terço e não comessem carne às sextas-feiras, sob pena de multa ou pelourinho, estava anunciando o tipo de regime que liderava e o grau a que os súditos deviam se identificar, no coração e no espírito, com as prioridades de seu governante. Existe um termo no jargão dos historiadores para designar os processos ativos nesse fenômeno. Desde os anos 1970, os especialistas têm usado a palavra "confessionalização" para descrever essa interseção da Reforma no programa de construção do Estado, numa época de centralização política cada vez maior. O argumento é que as autoridades políticas, protestantes e católicas, promoveram sistematicamente em toda a Europa, no final do século XVI e no século XVII, uma mesma forma de cristianismo "confessional" dentro de seus territórios e reprimiram outras alternativas, como meio de aumentar o controle sobre os súditos. Aqui, "confessional" (do latim *confessio*, reconhecer, admitir) se refere às várias confissões ou profissões de fé, ou declarações, de uma doutrina definida, que foram estabelecidas quando ocorreu uma consolidação e melhor definição das divisões religiosas na Europa, desde os meados do século XVI. Esperava-se que os adeptos das várias confissões rivais tivessem uma identificação cultural e política com os ensinamentos de suas igrejas e soubessem no que consistiam. Os luteranos se reuniam em torno da Confissão de Augsburgo de 1530 e do Livro da Concórdia de 1580. Os reformados tinham as chamadas Confissões Helvéticas de 1536 e 1566 e as fórmulas da ortodoxia calvinista do Sínodo de Dort, de

1619; os católicos seguiam os decretos de Trento.

Ao contrário do que poderíamos imaginar hoje em dia, a religião aqui aparece como agente modernizador, ajudando a criar sociedades mais uniformes e obedientes, imbuídas de um sentimento de identificação piedosa e patriótica com a terra natal luterana, calvinista ou católica. Apenas a Igreja tinha representantes permanentes em todas as vilas e cidades, com capacidade de alcançar a consciência de todos os súditos, pelo púlpito ou por meio do confessionário. Assim, considera-se que o controle sobre a religião foi mais importante para o desenvolvimento do Estado moderno até mesmo do que o monopólio da força militar ou de um sistema tributário operacional. A confessionalização não foi um processo automático: ela teve de ser trabalhada. Não raro a cultura religiosa popular era obstinadamente local, regulada pela tradição, com uma postura passiva e não dogmática. Assim, as autoridades da Igreja e do Estado trabalhavam em cooperação para que as pessoas fossem mais ágeis, exigindo que elas aprendessem a doutrina ortodoxa assistindo aos sermões e frequentando as escolas dominicais ou as aulas de catecismo – tudo isso demandava a participação ativa de um corpo sacerdotal confiável e devidamente instruído, com horizontes que se estendessem além dos limites do povoado.



9. Por volta de 1600, o mapa religioso e político da Europa estava se dividindo em linhas "confessionais" mais claras.

O objetivo desejado era a "disciplina social": depois de interiorizar a fé, os cristãos das várias denominações se tornariam súditos exemplares, menos dados ao comportamento licencioso, supersticioso ou desordeiro que causava preocupação aos superiores.

Um dos atrativos da "tese da confessionalização" é que ela nos afasta de um velho modelo da Reforma, obcecado com os aspectos doutrinais, e assim nos permite ver o processo em termos sociológicos mais objetivos e avaliar a que grau a Reforma Protestante e a Reforma Católica guardavam semelhanças e compartilhavam métodos e objetivos. No entanto, este também é o ponto fraco da teoria, ressaltando a "função" da religião em detrimento de seu conteúdo e ironizando as idiossincrasias e peculiaridades que, na verdade, dotavam a religião de significado para as pessoas dos séculos XVI e XVII. É de se suspeitar também que um único molde não sirva realmente para todos. A

confessionalização funciona bem para certos Estados protestantes germânicos e outros mais afastados, como a Suécia. Também parece plausível para a França seiscentista, onde o caminho de Luís XIV para o absolutismo estava pavimentado de boas intenções católicas. Mas a designação fica mais estranha para outras partes do mundo católico, onde a Igreja e suas instituições conservaram certo grau de independência frente ao aparato de Estado. De fato, as intenções reformadoras do Concílio de Trento – por exemplo, quanto à residência dos bispos em suas dioceses – estavam em conflito com as prioridades de governantes católicos, que queriam continuar a usar os bispados como forma de recompensar seus servidores. E há partes importantes do mundo onde o modelo da confessionalização parece não funcionar de maneira alguma, como a Inglaterra e os Países Baixos, que já no século XVII conseguiam ter pluralidade religiosa sem deixar de ser Estados politicamente desenvolvidos. O foco excessivo na "construção do Estado" ligada à política da Reforma também pode obscurecer um fenômeno de grande importância: até que grau a fé e o fervor religioso podiam prejudicar ou subverter os interesses dos soberanos, e seu potencial de gerar longos conflitos destrutivos.

Guerras de religião

A Reforma foi uma época de guerra ideológica praticamente incessante na Europa, talvez a primeira em que os Estados combatiam por outras razões que não o aumento do território ou a honra e glória dos governantes. Com a singular exceção das cruzadas contra os infiéis no exterior e (de vez em quando) hereges dentro do país, os governantes medievais não travavam guerras realmente por razões religiosas, por mais que as alianças políticas e militares envolvendo o papa fossem invariavelmente batizadas de "Santas Alianças". Seria difícil, se não impossível, identificar um conflito quinhentista ou seiscentista que tenha

sido travado por razões *exclusivamente* religiosas, sem estar contaminado por considerações de ordem política, econômica ou dinástica. Mas a rivalidade religiosa gerou conflitos, entre e dentro dos Estados, que foram mais longos, mais acirrados e mais sangrentos do que teriam sido de outra maneira. A primeira guerra religiosa identificável na Reforma eclodiu em 1529, naquele crisol de energia e grande experiência militar que era a Confederação Helvética, desde longa data exportadora de robustos soldados mercenários. A cooperação entre a frouxa federação de cantões autônomos da Suíça se dissolveu quando alguns deles adotaram o protestantismo e outros se mantiveram firmemente católicos. Nessas circunstâncias, desfez-se a ordem estabelecida para a administração conjunta dos territórios da confederação e foi declarada a guerra. Uma nova conflagração em 1531 levou à morte de Huldrych Zwinglio, provavelmente o único teólogo de primeiro plano que perdeu a vida no campo de batalha. A partir de então, pode-se acompanhar uma triste litania de grandes conflitos armados cujos elementos ideológicos são suficientes para permitir chamá-los de guerras religiosas: os conflitos de Carlos V com os príncipes protestantes alemães, 1547 e 1552-55; sete "guerras de religião" na França, 1562-98, com uma continuação em 1610-29; a prolongada revolta dos Países Baixos, 1567-1648; as guerras civis escocesas de 1559-60 e 1567-73; a guerra da Inglaterra elisabetana com a Espanha, 1585-1604; rebeliões e conflitos esporádicos na Irlanda, 1560-1603; a Guerra dos Trinta Anos, 1618-48; guerras civis na Inglaterra e Irlanda, 1637-54 e 1688-90; a repressão de Luís XIV à revolta sangrenta dos huguenotes em 1702-11. A guerra é sempre terrível, mas conflitos ideológicos têm uma habilidade toda especial de gerar atrocidades. Rebeldes holandeses mataram padres e frades nos anos 1570, e os soldados de Cromwell massacraram os moradores católicos durante a reconquista da Irlanda em 1649. O episódio talvez mais notório – certamente na Europa protestante, onde sua lembrança foi constantemente perpetuada – foi o Massacre do Dia de

São Bartolomeu, em 24 de agosto de 1572, que anunciou a quarta guerra de religião na França. Durante um período de paz frágil e tensa, um atentado malogrado contra a vida do líder huguenote Gaspard de Coligny inspirou Carlos IX e a poderosa rainha-mãe Catarina de Médici a terminarem o serviço, para se antecipar às represálias. Então, acreditando ter o respaldo do poder real, multidões de católicos em Paris caíram em cima dos huguenotes durante três dias de chacinas selvagens, com uma onda de massacres se espalhando por outras cidades em todo o país. Numa estimativa mínima, em Paris foram massacradas duas mil pessoas, incluindo homens, mulheres e crianças, e nas províncias outras três mil. A violência foi extrema, e muitas vezes ritualista: os cadáveres foram mutilados e as grávidas estripadas. A heresia era vista como uma contaminação, uma peste, da qual a cidade precisava se purificar. O papa Gregório XIII viu a mão de Deus na calamidade que recaíra sobre os protestantes e ordenou que se fizesse uma medalha comemorativa.

Mas, ao final, não haveria solução militar para o problema da falsa fé. As guerras religiosas raramente terminavam com uma vitória completa, e para encerrá-las os combatentes precisavam, literalmente, chegar a um acordo mútuo. Os surtos esporádicos de guerras e guerras civis levaram ao entrincheiramento de minorias religiosas em muitos Estados europeus: católicos na Holanda, Inglaterra e Irlanda (onde eram maioria numérica); protestantes na França; luteranos, católicos e calvinistas em combinações variadas nos Estados germânicos com predomínio de outra confissão. A proteção de correligionários minoritários em ambientes oficialmente hostis passou a ser um objeto reconhecido da diplomacia: os tratados que puseram termo à Guerra dos Trinta Anos não teriam sido aceitos por nenhum dos lados sem os direitos de liberdade de consciência e de culto privado que receberam dentro do império. Aqui há uma autêntica ironia, pois praticamente ninguém considerava a tolerância religiosa como um bem em si. Mas, se não era possível eliminar a dissidência religiosa, o

preço da paz era a transigência, e assim a tolerância foi uma consequência imprevista da guerra. Dessa forma, alguns velhos postulados que as Reformas tinham tentado sustentar energicamente – a fusão entre lealdade religiosa e lealdade política, a identidade total da cultura e sociedade civil cristã – começaram a se desfazer lentamente. Quando os católicos na Inglaterra elisabetana ou stuartiana professavam sua total lealdade à coroa em assuntos "civis", estavam propondo implicitamente uma separação entre a esfera política e a esfera religiosa e demarcando um espaço onde a autoridade do Estado não interviesse.

Caminhos da resistência

Se a relutante aceitação oficial das minorias religiosas foi uma consequência pragmática, confusa e inesperada do conflito religioso, a Reforma também desafiou a posição estabelecida da autoridade política de outras maneiras mais diretas e conscientes. O desafio dos súditos de outra denominação religiosa a seus governantes era um fato de base política, mas os contestadores queriam se sentir justificados, em termos éticos e legais, nos passos que estavam dando. O resultado foi outro desdobramento muito importante: uma teorização inédita sobre os limites da obediência política e a formulação de teorias plenamente desenvolvidas sobre a resistência dos súditos.

É evidente que a rebelião não era um fenômeno novo no século XVI, e os rebeldes sempre precisaram de alguma causa e algum pretexto. O clássico era que os insurgentes não estavam realmente se rebelando *contra* o soberano; estavam agindo para protegê-lo de conselheiros maldosos e corruptos que tinham conseguido desviá-lo do caminho. Essa evasiva ainda se fazia presente na era da Reforma: foi o argumento dos rebeldes católicos de Yorkshire que se ergueram contra as políticas de Henrique VIII em 1536, numa "Peregrinação da Graça".

Mas, como base para sustentar uma dissensão ideológica, o argumento era inviável e implausível. Iniciaram-se sérios debates sobre a questão da resistência na Alemanha luterana, quando os príncipes protestantes estavam avaliando as opções diante da hostilidade de Carlos V. Teólogos luteranos criaram um engenhoso amálgama entre as doutrinas de obrigação política e a teoria constitucional. Todos os governantes tinham a obrigação inescapável de proteger e preservar a religião verdadeira; ao mesmo tempo, os príncipes germânicos eram responsáveis, junto com o imperador, pela boa ordem do império. Se o governante faltasse a seu dever de defender a religião verdadeira, agindo como instrumento do papa anticristão, a resistência a ele seria legítima. Não era uma receita para a anarquia, e sim um conjunto de circunstâncias estritamente definido em que os "magistrados inferiores" podiam exigir explicações ao magistrado superior.

A posição de Calvino era muito similar – ele não foi o propugnador revolucionário da resistência ética, como às vezes tem sido enaltecido. Nas *Institutas*, ele observou apenas que as constituições de alguns Estados permitiam que "os defensores da liberdade do povo" alertassem contra a tirania – os éforos da antiga Esparta ou os tribunos de Roma. Cautelosamente, ele acrescentou que os Estados ou parlamentos dos reinos modernos "talvez" desempenhassem a mesma função. Mas as diatribes constantes de Calvino contra os horrores da "falsa" religião e o dever dos verdadeiros cristãos em evitá-la eram um convite pelo menos à resistência passiva e à desobediência civil. Foi em resposta a perseguições concretas, e aos inícios da Contra-Reforma em áreas desprovidas da estrutura de poder federativo da Alemanha, que alguns seguidores de Calvino vieram a desenvolver argumentos menos ambíguos e mais radicais. Christopher Goodman, John Knox e John Ponet, um trio de refugiados da Inglaterra sob Maria Tudor, romperam clamorosamente com a ideia de que mesmo os governantes ímpios eram (na fórmula de são Paulo) "ordenados por Deus" e

concluíram que os maus governantes poderiam ser derrubados ou mesmo assassinados – a doutrina do tiranicídio. Alguns calvinistas franceses tomaram o mesmo caminho: Philippe du Plessis-Mornay, em *Vindicação contra os tiranos* (1579), afirmava que um monarca ímpio perdera o direito de governar por ter rompido os termos da aliança com Deus e o povo, e o escocês George Buchanan chegou a conclusões parecidas. O princípio logo foi posto em prática nos Países Baixos, onde em 1580 o líder rebelde Guilherme de Orange renegou abertamente a soberania de Filipe II, por ter faltado a suas obrigações de rei. No século XVII, os ingleses protestantes depuseram não um, mas dois reis, Carlos I e Jaime II, o primeiro por não ser suficientemente protestante, o segundo por ter se convertido a Roma (algumas consciências mais delicadas se ocultando por trás da invenção de que Jaime tinha "abdicado" ao fugir do país).

A teoria da resistência não era monopólio dos protestantes, e algumas das contestações mais radicais da autoridade política vieram dos católicos. Desde muito tempo os papas afirmavam ter um *status* superior a todos os monarcas seculares, tendo o direito de removê-los do trono em circunstâncias extremas. O "poder de deposição" dos papas já era letra bastante morta no final da Idade Média, mas a Reforma ameaçava lhe dar novo fôlego. Uma rebelião contra Henrique VIII na Irlanda, em 1534, liderada pelo jovem carismático conde de Kildare, marcou um rompimento bastante precoce com as convenções do protesto político tardomedieval. Kildare negou lealdade a Henrique e pretendia colocar a Irlanda sob a soberania direta do papa. Outra rebelião posterior contra os Tudor, igualmente malograda – o Levante de 1569 dos condes do norte contra Elizabeth I –, foi um incentivo ao papa Pio V para desempoeirar o poder de deposição. Sua bula *Regnans in Excelsis*, de 1570, excomungou Elizabeth como herege e ordenou que seus súditos não lhe prestassem obediência – documento que tornou muito difícil a vida dos católicos ingleses nos anos seguintes. Mais tarde, teólogos jesuítas importantes como o italiano Roberto Belarmino, o

espanhol Francisco Suárez e o inglês Robert Persons desenvolveram justificativas para o tiranicídio que se equiparavam à posição calvinista.

10. Procissão da Liga Católica francesa, militante e antimonarquista, em 1590, com frades e padres importantes, fortemente armados.

Para católicos e igualmente protestantes, uma boa parte do impulso proveio da situação na França na segunda metade do século XVI, onde os rumos da coroa avançando para uma posição cada vez mais *politique* enfureceram a Liga Católica militante, formada para resistir à conciliação política com os huguenotes.

Depois que Henrique III determinou o assassinato do duque de Guise, líder da Liga, em 1588, muitos pregadores passaram a defender abertamente sua derrubada como tirano. Além da teoria, a prática do tiranicídio se tornou como que uma especialidade católica naqueles anos. O primeiro assassinato em estilo moderno de um chefe de Estado foi o de Guilherme de Orange em Delft, em 1584, por obra de um católico francês. Henrique III e Henrique IV da França morreram ambos esfaqueados por católicos fanáticos, respectivamente em 1589 e 1610. E Jaime I da Inglaterra escapou por um triz de uma morte ainda mais espetacular em 1605, quando alguns conspiradores papistas planejaram explodir o Parlamento com uma enorme quantidade de pólvora.

Depois que se aplacaram as revoltas das guerras de religião, a consequência

imediata da Reforma provavelmente foi consolidar e fortificar a autoridade política. Com raras e notáveis exceções (como a Inglaterra e os Países Baixos), o "absolutismo" esteve na ordem do dia nos Estados europeus durante a segunda metade do século XVII, com o declínio das assembleias representativas e o exercício irrestrito do poder monárquico apresentado como algo positivo. As teorias da resistência saíram de moda, como fruto de um passado recente violento e divisionista. Mas a formulação de justificações racionais para a não obediência política, baseada num elemento contratual da tripla relação entre governante, governado e Deus, foi de importância considerável para o futuro. Seus criadores, evidentemente, não estavam pensando na instauração da democracia nem na liberdade política como fim em si, mas na extirpação da "idolatria" e da "heresia". Mesmo assim, essas obras iriam exercer grande influência nos revolucionários do século XVIII, americanos e franceses, e assim teriam um papel no nascimento de um mundo político novo e muito diferente.

CAPÍTULO 4

SOCIEDADE

Em outubro de 1987, a primeira-ministra Margaret Thatcher disse aos leitores de uma revista feminina que “vocês sabem, não existe essa coisa de sociedade. Existem homens e mulheres, e existem famílias”. Thatcher era filha de um pregador metodista laico, e assim tataraneta espiritual da Reforma. Muitas vezes imagina-se que o sólido individualismo autoconfiante embutido na filosofia de Thatcher seja uma ramificação cultural do protestantismo, mas seu brusco aforismo não faria muito sentido para qualquer reformador do século XVI ou XVII, fosse protestante ou católico. Da perspectiva deles, os seres humanos eram essencialmente definidos por suas relações com os outros e por sua posição em estruturas sociais de vários tipos. A Reforma era um empreendimento coletivo concebido não apenas para salvar almas individuais, mas para transformar toda a *societas christianorum*, a fraternidade dos cristãos. É um truísmo observar que os títulos dos livros e artigos dirigindo-se à “Religião e Sociedade” no período medieval ou na Reforma de fato estabeleceram uma dicotomia irreal: o que hoje classificaríamos como “religião” estava tão entrelaçado no tecido da organização social e da vida cotidiana que qualquer tentativa de extraí-la arrisca falsificar a experiência concreta de nossos ancestrais. Segue-se que a Reforma, procurando alterar a linguagem, os símbolos e os rituais do cristianismo comunal, transformou as relações com os próximos e a própria tessitura da vida cotidiana. Ao mesmo tempo, essas tessituras e relações moldaram a Reforma, que não era apenas algo imposto à sociedade, mas em si mesma um fenômeno profundamente social.

Estruturas da comunidade

A participação na “comunidade” não era uma opção de um estilo de vida para as pessoas pré-modernas, e sim uma necessidade da existência. A agricultura (ocupação da grande maioria da população) era uma prática essencialmente coletiva, em que todos plantavam e lavravam segundo as mesmas convenções, e faziam a colheita em conjunto. Se prover à vida era um empreendimento coletivo, da mesma forma as principais ameaças afetavam toda a comunidade: quebras da safra, epidemias, condições climáticas extremas, guerras. Costumava-se ver tudo isso, numa expressão ainda presente em letra miúda nas apólices de seguro, como “atos de Deus”. O Senhor podia premiar ou castigar os indivíduos, mas seu juízo também podia recair sobre as comunidades como um todo. Assim, a conduta de cada um se tornava uma questão de todos: todos sofreriam se a imoralidade ou a heresia de alguns atraísse a ira divina sobre a sociedade que os tolerava. As cidades, berços do individualismo e da anomia dos tempos modernos, tinham uma mentalidade tão comunal e coletiva quanto as zonas rurais, e elas se viam como comunidades sagradas responsáveis pelo bem-estar moral de todos os seus habitantes, algo que pode explicar por que as teologias de Zwinglio e Martin Bucer, imbuídas do espírito de humanismo cívico, exerciam nos moradores das cidades um apelo maior do que os ensinamentos do monge solitário, Martinho Lutero. Nos primórdios da era moderna, as pessoas tinham laços de grande dependência mútua, como cônjuges, filhos, mestres, aprendizes, vizinhos, membros de guildas e paroquianos. Não seria de admirar se também tivessem a esperança de irem juntos para o céu.

Aqui vemos de novo os veios da Reforma correndo no mesmo sentido da cultura religiosa do fim da Idade Média. O núcleo principal da organização social e religiosa era a paróquia, uma unidade administrativa local à qual pertenciam por definição todos os que moravam dentro daquele perímetro. A

igreja paroquial, além de local de culto, era o típico “centro comunitário”, o único edifício com porte considerável de propriedade coletiva e lugar das festas comunais. Os paroquianos sustentavam o padre local com o pagamento do dízimo, uma taxa de 10% sobre todas as rendas e produções agrícolas. Em troca, cabia ao padre prestar cuidados pastorais e ministrar os sacramentos, do batismo à extrema-unção, que eram essenciais para a salvação. Uma preocupação compreensível na vida do povoado era assegurar uma quantidade e qualidade confiáveis desses serviços. Já antes da Reforma, diversas comunidades suíças e alemãs estavam garantindo bens e dotações para contratar e controlar seus próprios padres. Nos primeiros anos da reforma, que culminaram na Guerra dos Camponeses, muitas comunidades locais extraíam das mensagens dos reformadores o compromisso com uma assistência pastoral simplificada e aprimorada, com uma maior responsabilidade clerical e com uma salvação coletiva mais garantida.

Mesmo que as expectativas viessem a se frustrar, havia continuidades a valorizar. Onde o protestantismo se tornou a religião estabelecida, ele conservou o sistema paroquial existente e adotou a coesão, a supervisão e o controle da comunidade como traços centrais de sua missão pastoral. Somente neste contexto podemos entender as paixões despertadas pelo tema da excomunhão, fosse decretada por tribunais eclesiásticos católicos ou por consistórios genebrinos. A excomunhão não era apenas fonte de desgraça social (pelo menos para integrantes mais respeitáveis da comunidade), mas também o fim de uma participação fundamental na vida da comunidade, sobretudo do sacramento da comunhão que simbolizava a posição e o prestígio entre os vizinhos. Além disso, os excomungados, proibidos de ser padrinhos, não podiam desempenhar papel algum no sacramento do batismo. O apadrinhamento, diferente de sua pálida sombra atual, era uma instituição social de primeira importância, proporcionando a uma criança um protetor por toda a vida e criando laços de

parentesco espiritual entre as famílias. Os reformadores calvinistas desconfiavam dessa instituição, vislumbrando nela um potencial supersticioso, mas Calvino não conseguiu eliminá-la da cerimônia batismal genebrina, tal como os puritanos não conseguiram aboli-la na Inglaterra seiscentista.

Um possível teste de qualquer comunidade é a maneira como ela trata seus integrantes marginais e desfavorecidos. Cristo tinha advertido que “os pobres estão sempre com vocês”, mas a Reforma foi um momento crucial para redefinir a relação deles com o restante da comunidade e para formular soluções práticas para aliviar sua condição. A pobreza como conceito e os pobres como participantes do drama da salvação desempenharam papéis importantes na cultura católica medieval. A pobreza era sagrada, a condição dos apóstolos e, embora sofressem nesta vida, os pobres eram especialmente caros a Cristo e seriam recompensados na vida futura. A Igreja tinha sua própria pobreza institucionalizada na figura dos frades mendicantes, cujos sermões investiam contra os ricos por falta de caridade. A “caridade” não significava, como hoje, um mero altruísmo em relação aos infelizes, mas um estado de relações sociais justas, em que todos os participantes reconquistavam o favor divino. Dar esmolas aos pobres era um gesto de caridade, uma boa ação que contribuía para a futura salvação do doador. Os pobres, por sua vez, tinham a obrigação caridosa de orar pelo bem-estar dos benfeitores, nesta e na próxima vida.

Para os reformadores protestantes, dar esmolas aos pobres não constituía uma “boa ação”, não havia qualquer troca espiritual de benefícios e em nenhum sentido os pobres se assemelhavam especialmente a Cristo. Mesmo assim, a propaganda protestante tendia a criticar os católicos não por fazer demais, e sim de menos, pelos pobres. O dinheiro gasto para enfeitar os santuários e em imagens de santos, para acender velas ou pagar padres para rezar pelos mortos: tudo isso poderia ser usado com mais proveito para socorrer os pobres. O século XVI foi um período de grande mobilidade social e econômica, de pressão

demográfica sobre os recursos e de aumento da inflação. Convencionalmente, considera-se que a Reforma Protestante tratou a pobreza com seriedade, deixando de romantizá-la e montando projetos de apoio aos “pobres merecedores” com as devidas prioridades. Na verdade, as formas anteriores de caridade esporádica e indiscriminada já estavam começando a mudar em alguns lugares, antes da Reforma. O humanista católico espanhol Juan Luis Vives (1492-1540) defendia que eram os magistrados da cidade, e não a Igreja, que deviam assumir a responsabilidade pela assistência aos pobres, reunindo recursos privados e paroquiais para sustentar os incapacitados ao trabalho, ao passo que os mendigos “robustos” deveriam ser banidos ou obrigados a trabalhar. Tais tipos de propostas, criando restrições à mendicância, foram postos em prática em Londres em 1514-18, e de maneira mais ampla em Ypres, em 1531. Começando pela Wittenberg de Lutero, muitas cidades protestantes implantaram programas parecidos, proibindo a mendicância, determinando coletas periódicas para a formação de um “caixa comum” para sustentar os pobres e, em alguns casos, montando reformatórios civis. As doações particulares aos pobres não cessaram, e muitas vezes as igrejas protestantes (sobretudo as calvinistas) mantinham sistemas paralelos de caridade, assim como se multiplicavam os sistemas municipais de assistência aos pobres nas cidades da Europa católica. Mas o protestantismo se empenhou mais em transferir a responsabilidade primária pelo problema da pobreza da Igreja para o Estado, entendendo-o como parte da manutenção da ordem pública. Isso não significava necessariamente uma “secularização” do problema, no sentido em que entendemos o termo. A assistência protestante aos pobres se apoiava na doutrina “correta” e fazia parte da construção de uma comunidade genuinamente cristã. Ela também vinha acompanhada da tentativa de regular, controlar e reformar o comportamento moral dos pobres, exigindo que mostrassem uma atitude devota como condição para receberem assistência. Em áreas onde coexistiam dois

credos diferentes, podia se tornar instrumento de disciplina religiosa e coesão confessional. As comunidades eclesiais davam a “seus” pobres uma marca de pertença, e a caridade se fazia exclusiva.

O sucesso em construir uma comunidade devota dependia apenas de um grupo social, acima de todos os outros: o clero. O clero católico era o alvo principal do ataque da Reforma à prática religiosa tradicional. Os reformadores não aceitavam a ideia de um estamento ou casta clerical separada, marcada por privilégios legais, pelo celibato ritual e outros indicadores externos de sua posição, como a “tonsura”. Os padres não eram mais os veículos especiais da graça de Deus por deterem a exclusividade em realizar o milagre da missa; Lutero ensinava que “todos somos igualmente padres” pelo batismo, sendo os deveres clericais apenas uma função delegada a alguns membros da comunidade. Em suas primeiras fases, a Reforma foi intensamente, virulentamente anticlerical, e suas imagens de propaganda mostravam monges e frades literalmente como excrementos do demônio. Um homem, ao ver um padre numa aldeia de Cambridgeshire nos anos 1520, “ergueu com a pá um bloco de esterco de vaca e pôs em cima da tonsura dele”, dizendo “todos os da sua laia logo vão querer esconder a cachola raspada”. Alguns perguntavam se afinal havia qualquer necessidade de uma profissão clerical específica, já que a salvação vinha pela fé e com a Palavra de Deus em vernáculo nas escrituras. Os mais anticlericais de todos eram os anabatistas, que consideravam o povo simples plenamente capaz de entender as mensagens da Bíblia por conta própria, sem a interferência de pastores livrescos.

É característico das revoluções que tenham de reconstruir o que demoliram antes. Logo as autoridades seculares e religiosas em todo o mundo luterano e reformado entenderam que um clero próspero e respeitado era um instrumento vital de ensino religioso para os laicos e seria um agente essencial para a disciplina social. O pastor protestante podia não ter a mística da missa ou o

carisma do confessionário, mas esperava-se que tivesse autoridade moral e religiosa na comunidade a que atendia, principalmente no papel de pregador da Palavra (os pastores reformados costumavam usar barbas cheias, como os profetas do Antigo Testamento). No começo do século XVII, a maioria do clero protestante tinha formação universitária, e a atividade estava adquirindo o estatuto e as características de uma "profissão". De fato havia mais semelhanças do que gostariam de admitir com os padres paroquiais da Reforma Católica, os quais, com a implantação do sistema de seminários, também eram mais instruídos do que seus predecessores. Em ambos os casos, a instrução pode ter sido uma faca de dois gumes: os clérigos estavam mais capacitados para expor as doutrinas de suas respectivas igrejas, mas podiam parecer "forasteiros" nas comunidades

a que serviam, mais distantes, em termos culturais, das preocupações cotidianas dos paroquianos do que os humildes rapazes locais que costumavam ser os padres paroquiais na Idade Média. Os padres católicos e os pastores protestantes podiam ser igualmente ciosos de seus direitos e sua posição social, e o anticlericalismo se manteve como um traço discreto, mas persistente, nos diferentes contextos eclesiais, com o potencial de explodir em épocas de crises ou turbulências.

Uma diferença fundamental entre o clero católico e o clero protestante, porém, era a relação com o sexo. Trento manteve a disciplina do celibato para os sacerdotes, e na prática os bispos da Reforma Católica impuseram rigor ainda maior, mas os escândalos nunca foram eliminados. Inversamente, para os protestantes, a sugestão mais concreta do potencial sacerdócio de todos os fiéis era que os pastores tinham permissão de se casar, e eram até incentivados a isso. O próprio Lutero deu o exemplo em 1525, tomando como noiva – para a repulsa da Europa católica – uma ex-freira, Katharina von Bora. Era um símbolo do impulso do protestantismo em redimir, reformar e também controlar os

componentes mais fundamentais da sociedade humana.

Sexualidade, mulheres e família

A preservação católica do celibato sacerdotal ratificava a antiga posição de que, embora o casamento fosse um sacramento e uma ordenação sagrada do Senhor, a abstinência completa do sexo era o estado espiritualmente mais perfeito. A virgindade tinha alguns modelos peso-pesados: são João, são Paulo, Maria Mãe de Deus, o próprio Cristo. Os monges e as freiras medievais (em teoria) se assemelhavam aos anjos em sua castidade.

A concepção pessimista da humanidade, esposada pelos protestantes, estimulava a ideia de que a castidade professa, exceto para raríssimos indivíduos excepcionais, era fatalmente hipócrita. A sexualidade – consequência da Queda de Adão e Eva – precisava de uma vazão legítima, e a única era o casamento. Um traço típico da Reforma luterana nas cidades germânicas foi a investida contra os bordéis públicos, mantidos pelas autoridades civis como canal aceitável para as energias sexuais da juventude desregrada, e mesmo tacitamente aceitos pelos clérigos anteriores à Reforma como um mal necessário, um escoadouro para preservar a higiene moral da sociedade em conjunto. Mas, para os reformadores, as únicas relações sexuais aceitáveis eram as reprodutivas entre marido e mulher. A “sodomia” continuou a ser um delito moral hediondo e crime capital nas sociedades católicas e protestantes durante todo o período da Reforma.

Ainda que eliminassem seu caráter sacramental, os reformadores elevaram o estatuto do casamento eliminando a concorrência: a vida monástica, como alternativa espiritualmente superior, deixou de existir. A vida conjugal e a vida cristã agora eram efetivamente iguais para os adultos. Como a principal instituição social e religiosa da sociedade, o casamento exigia uma

regulamentação cerrada. O direito canônico e a teologia sacramental da Idade Média sustentavam que um casamento era um contrato (exigindo o livre consentimento) entre duas partes, as quais eram, elas mesmas, as ministradoras do sacramento. A declaração pública dos proclamas de casamento, a bênção na igreja, a presença de um padre, a permissão dos pais, tudo isso era desejável, mas não indispensável para a validade do matrimônio. Entre as famílias de posses, o fenômeno da fuga dos jovens para se casar – o "casamento clandestino" – era fonte de queixas constantes. A Reforma aprovava o casamento na polícia como componente de uma sociedade ordeira. Nos territórios luteranos e reformados, os pais tinham o direito de proibir o casamento dos filhos e a bênção do pastor se tornou obrigatória. Foram preocupações sociais parecidas que levaram os padres de Trento a declarar em 1563 que um casamento, para ser válido, precisava se realizar necessariamente na igreja e na presença de testemunhas (mas não obrigatoriamente com a permissão dos pais). Para os católicos, o matrimônio, devido à sua natureza sacramental, era (e ainda é) um laço indissolúvel por toda a vida. Mas, para os protestantes, a dissolução do casamento passou a ser aceitável. Lutero a considerava admissível em casos de adultério, impotência ou não cumprimento dos deveres conjugais; Zwinglio acrescentou à lista o abandono do lar. Com a extinção dos antigos tribunais episcopais, novos tribunais matrimoniais passaram a regular o divórcio, que na prática era extremamente raro na Europa protestante. A Inglaterra reformada manteve seus tribunais eclesiásticos medievais, mas, por um acaso da história, nunca introduziu uma legislação sobre o divórcio, e até os meados do século XIX a única maneira de obter pleno divórcio era por decreto privado do Parlamento.

Para o protestantismo, a família era a instituição social por excelência, o tijolo da comunidade cristã e, ao mesmo tempo, um retrato em miniatura da estruturação da sociedade. Segundo Calvino, o lar era como uma igreja privada,

onde o pai desempenhava o papel do pastor, disciplinando e instruindo a congregação doméstica da esposa, filhos e criados.

Na Reforma, os pais mandavam. Os postulados básicos sobre a família e a vida doméstica podem ser definidos como patriarcais. As implicações desse fato para a infância provavelmente eram ambíguas. As crianças eram vistas, como o restante da humanidade, como seres intrinsecamente maus e não naturalmente inocentes. Tinham de ser disciplinadas na base do castigo, contidas, reprimidas e doutrinadas (na acepção moralmente neutra do termo) com as mensagens do catecismo.

11. A pintura de Anthonius Claessins (c. 1585) de uma família em ação de graças antes da refeição apresenta um quadro idealizado da ordem doméstica devota.

Mas, assim como o Antigo Testamento mandava honrar os pais, o Novo Testamento instruía os pais a “não levar os filhos à raiva”. Os filhos eram dádivas de Deus, e os reformadores ensinavam que deviam ser objeto de atenção e cuidados. Uma teoria afirma que os altos índices de mortalidade infantil nos primórdios da era moderna na Europa (metade das crianças morria antes dos dez anos) desencorajavam os pais a fazer qualquer verdadeiro investimento emocional nos filhos. Mas existem inúmeras indicações históricas do contrário: o próprio Lutero ficou abalado com a morte de sua filha Madalena, em 1542.

Se a Reforma reforçou o patriarcado, com isso diminuindo a posição das mulheres? Existem argumentos a favor e contra essa hipótese, e além do mais é

questionável a ideia de que as mulheres, naquela ou em qualquer outra época, constituíssem um bloco unitário com aspirações e interesses comuns. Sugere-se muitas vezes que os reformadores, ao elevar a posição do casamento, elevaram também a dignidade das mulheres, embora uma concepção positiva do casamento e uma concepção positiva das mulheres não sejam necessariamente coisas idênticas. A Reforma pouco fez para alterar os estereótipos existentes de que as mulheres eram desregradas e sexualmente vorazes. As mulheres solteiras (e, portanto, sem um senhor) podiam ser consideradas perigosas, e vários lugares tinham leis proibindo que elas tomassem residência na cidade ou mesmo continuassem a morar na cidade natal. Dentro do casamento, as atitudes da época podem chocar as sensibilidades modernas. Era norma social que os maridos aplicassem castigos físicos "razoáveis" às esposas, e Lutero observou numa passagem famosa que, "se as mulheres se esgotarem ou mesmo morrerem ao dar à luz, não faz mal. Que tenham filhos até morrer, pois é para isso que elas servem". Mas a união do próprio Lutero, como muitos casamentos protestantes, foi de muito afeto e companheirismo.

Em termos de vocação cristã, a Reforma Protestante oferecia às mulheres apenas o duplo pacote do casamento e da maternidade. Ela eliminou a via religiosa disponível para as mulheres na Idade Média, como irmãs nos conventos. Nem todas as freiras, evidentemente, tinham uma vocação religiosa sincera. Muitas ingressavam na vida religiosa na puberdade, e algumas (como Katharina von Bora) não hesitavam em sair quando se apresentava uma oportunidade. Mas a ideia de que a Reforma "libertou" as mulheres dos muros corruptos e embrutecedores do claustro agora parece um tanto vitoriana. Junto com todas as irmandades femininas (também abolidas pelos reformadores), os conventos representavam uma rara oportunidade para as mulheres se expressarem espiritualmente e criativamente em seu próprio espaço social, e por isso começaram a atrair a atenção e a admiração de estudiosas feministas

modernas. Nas cidades germânicas, uma parte da resistência mais firme contra o início da Reforma veio da iniciativa de freiras. A abadessa humanista das irmãs claretianas de Nuremberg, Caritas Pirckheimer, simplesmente se recusou a sair, enfrentando com suas irmãs o fogo cerrado dos sermões protestantes e se mantendo em escaramuças com o conselho municipal até sua morte em 1532. Em vários lugares na Alemanha, de fato, as autoridades concluíram que era mais simples deixar que os conventos se extinguissem gradualmente, sem intervir neles, mas proibindo que aceitassem noviças. O tratamento foi mais brutal na Inglaterra de Henrique VIII, onde todos os conventos foram fechados no final dos anos 1530, por ordem da Coroa. Não foi seguida a recomendação da Reforma de atender ao futuro das ex-freiras, concedendo-lhes dotes para que pudessem se casar, e Henrique insistiu cruelmente que os votos de castidade continuavam obrigatórios mesmo depois de extinta a vida monástica.

O fim do monasticismo feminino no mundo protestante foi acompanhado por um fantástico renascimento no mundo católico. Ao longo do século XVII, as mulheres vieram a formar a maioria absoluta na vida religiosa. Alguns centros católicos foram inundados por freiras, mais notadamente Veneza, onde cerca de metade das mulheres da rica classe dirigente ingressou em conventos na virada do século XVII. Levavam uma vida culta e não muito ascética, preservando os bens da família contra a erosão dos múltiplos dotes. Mas, sem dúvida, o aumento do número de religiosas fazia parte da explosão mais geral de energias religiosas na Reforma Católica, além de ser uma afirmação específica das mulheres sobre sua própria espiritualidade. Foram fundadas novas ordens femininas, muitas vezes de tendências “ativistas” inovadoras. As ursulinas foram criadas nos anos 1530 pela italiana Angela Merici, e as visitandinas francesas nasceram duas gerações depois, com Jeanne-Françoise de Chantal e Francisco de Sales, sendo que as duas ordens tinham o compromisso de atender aos pobres e doentes. Mas a ideia de mulheres exercendo um ministério religioso público causava um

desconforto cada vez maior às autoridades de Roma. O papado vetou as iniciativas separadas da espanhola Isabel Roser e da inglesa Mary Ward de criar ramos femininos da Ordem Jesuíta, e no século XVII insistiu que houvesse um "cercamento" mais rigoroso das visitandinas e ursulinas. Mesmo assim, ao insistir no estatuto de "congregações" laicas, sem hábitos nem votos, algumas comunidades femininas puderam prosseguir com as obras de caridade na sociedade em geral, como as Irmãs de Caridade criadas por Vicente de Paulo e Louise de Marillac, em 1633. E mesmo entre os muros do convento as mulheres podiam dar contribuições notáveis para a cultura religiosa da época: os escritos da carmelita espanhola Teresa d'Ávila (1515-82) estão no mesmo plano dos *Exercícios espirituais* de Loyola, como uma das maiores obras devocionais católicas.

Na maioria das vezes, os estudos se concentram mais no impacto da Reforma sobre as mulheres do que no inverso. Não se supunha que as mulheres participassem ativamente nas transformações religiosas do período, mas muitas tiveram um engajamento ativo, ardoroso e até fanático. É surpreendente o alto percentual de mulheres protestantes queimadas sob o regime de Maria Tudor: 51 num total de pouco mais de 280 condenados. Sob o governo protestante de Elizabeth I, as mulheres casadas tiveram um papel fundamental na preservação do catolicismo inglês, aproveitando o fato de não terem identidade jurídica independente da dos maridos e, portanto, não poderem ser multadas por "não conformismo" ao frequentar a igreja. O ativismo feminino parece especialmente acentuado na esfera da religião "voluntária", que vinha se desenvolvendo na época: no movimento de renovação luterana do final do século XVII, conhecido como pietismo, que se operou em grupos anabatistas como os menonitas holandeses e nas seitas do interregno inglês, os batistas e os quacres, o número de mulheres era o dobro do de homens.

12. Essa gravura, a partir de Egbert van Heemskerk, mostra uma mulher pregando numa reunião quacre inglesa – ocorrência chocante para a opinião respeitável do século XVII.

Os novos movimentos religiosos podem ter oferecido um maior campo de expressão e meios de alcançar posições de influência. Mas não raro as mulheres também eram os membros mais devotos e ativos das igrejas estabelecidas. Um traço marcante da cultura ocidental moderna – a feminilização da religião – estava solidamente encaminhado numa época patriarcal.

Guerras culturais?

Um capítulo sobre a reforma da sociedade nos leva a perguntar se a sociedade queria ser reformada. Sob muitos aspectos, não. Os reformadores clericais, tanto protestantes quanto católicos, queriam congregações mais educadas, mais devotas e menos “supersticiosas”. Onde os costumes e rituais locais constituíam obstáculo para esses objetivos, os reformadores procuraram aboli-los. Por exemplo, autoridades protestantes e católicas na Alemanha se empenharam vigorosamente em eliminar costumes que sugeriam ritos de fertilidade, como um em que os rapazes atrelavam moças a arados na Quarta-Feira de Cinzas. Também desaconselhavam acender fogueiras na festa junina, desde o surgimento do cristianismo consagrada a são João, e que se realizava na época do solstício de verão. Mas o povo era apegado a essas tradições e desconfiava de inovações.

Era talvez um desencontro inevitável de mentalidades. Os pastores com formação universitária entendiam a religião como uma força para a renovação moral, um treinamento para o céu; os camponeses analfabetos, como às vezes se sugere, consideravam a religião como um reservatório prático de magias a que podiam recorrer para problemas corriqueiros de saúde, quebras de safra e doenças dos animais de criação. Entre os laicos, o credo protestante oficial talvez tenha exercido um apelo desproporcional entre as elites locais, pessoas letradas e respeitáveis capazes de apreciar sermões cultos e Bíblias em vernáculo, e que tinham interesse em refrear o comportamento desordeiro dos vizinhos mais pobres.

Quem quiser sugerir que a Reforma Protestante e a Reforma Católica "falharam" no nível popular não terá muita dificuldade em reunir provas em favor de sua tese. Abundam as reclamações clericais sobre a ignorância, a imoralidade e as superstições dos camponeses, tanto na Alemanha luterana quanto na França católica. Eram igualmente numerosas nos territórios reformados, da Escócia à Suíça, onde havia uma intensa supervisão dos consistórios, que supostamente significaria uma maior disciplina social. No Pays de Vaud, por exemplo, nos meados do século XVII havia várias reclamações de que o povo local venerava um tronco de árvore sagrado, que teria o poder de curar a gota. Em 1662, um século depois do Concílio de Trento, o arcebispo católico de Colônia ainda reclamava da crença popular nas previsões astrológicas, na interpretação dos sonhos e no uso mágico de amuletos e relíquias.

Para os jesuítas na Itália e na Espanha, os grotões rurais aonde iam em missão eram suas "Índias", por causa da ignorância e da rudeza do povo.

Mas é simplista demais enxergar os processos da Reforma como um choque frontal entre a cultura "de elite" e a cultura "popular". Em primeiro lugar, embora hoje em dia esteja na moda frisar as semelhanças e paralelos entre as

duas reformas, havia algumas diferenças essenciais. Os reformadores católicos queriam um catolicismo depurado, mais disciplinado e sob controle do clero, mas, à diferença de seus correspondentes protestantes, não tinham nenhuma vontade de eliminar a cultura religiosa existente entre o povo ou muitos dos postulados subjacentes. A preocupação com as almas no purgatório, a fé em milagres, a veneração dos santos – tudo isso constituía um terreno comum onde os reformadores católicos poderiam atuar. Não havia problema algum com festas e procissões em homenagem aos santos padroeiros, desde que fossem supervisionadas pelo clero e não viessem acompanhadas de libertinagens. Um problema em potencial eram as fraternidades, quando dominadas por laicos, que ameaçavam disputar com a paróquia a lealdade dos membros. Mas os reformadores incentivavam a formação de novas "fraternidades do rosário", que, com suas reuniões para rezar o terço, promoviam uma devoção interiorizada e disciplinada em sintonia com as prioridades do clero. Os cultos aos santos locais e tradicionais foram complementados no século XVII com o incentivo a venerar novos santos, alguns dos quais eram heróis recentes da Contra-Reforma: Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Carlo Borromeo. Os missionários católicos, em particular os jesuítas, entendiam o que o povo queria dos santos, e às vezes até se aprestavam a atender à devoção popular, por exemplo distribuindo a "água de Xavier", água benta pelo contato com uma relíquia ou uma medalhinha de são Francisco Xavier. Os camponeses de Eifel no começo do século XVIII espargiram essa água benta nos campos para acabar com uma praga de lagartas. Mas provavelmente nunca foi verdade que esse uso "mágico" do poder divino constituísse a essência da mentalidade religiosa popular. À sua maneira, as pessoas do povo captavam os ensinamentos da Igreja sobre a salvação e a vida correta, e estavam abertas a uma parte do que diziam os reformadores católicos. Se aqui precisarmos de alguns termos formais, "negociação" e "adaptação" parecem adequados.

13. Imagem de Hans Sebald Beham (1520) de uma festa popular rude e vulgar, *A dança dos narizes,* ilustra os tipos de atividades que os reformadores estavam ansiosos em suprimir.

Para os reformadores protestantes era mais difícil transpor essa distância entre a mensagem e o público, mas algumas vezes eles mostraram uma surpreendente capacidade de se aproximar do povo. Os ministros luteranos na Dinamarca se dispuseram a manter a bênção ritual dos campos na época da Páscoa, e nas terras altas gaélicas da Escócia os ministros calvinistas tinham uma liturgia para benzer os barcos dos pescadores. Atritos étnicos impediram esse tipo de adaptação à cultura popular irlandesa, o que deve ter sido uma das razões pelas quais a Reforma não conseguiu se implantar na Irlanda. Em outras partes, o protestantismo gerou formas de cultura religiosa visivelmente confessionais, mas genuinamente populares. Na Inglaterra seiscentista, as comemorações anuais da Conspiração da Pólvora de 1605 ajudaram a fundir os sentimentos anticatólicos e os nacionalistas. Nos séculos XVII e XVIII, foram inúmeras as histórias circulando na Alemanha sobre as imagens de Martinho Lutero que tinham sobrevivido milagrosamente à destruição pelo fogo. Indicavam o genuíno apreço popular pela memória do grande reformador, mas também mostravam uma mentalidade ainda guardando traços da veneração católica dos santos. Isso impede qualquer definição fácil do sucesso ou fracasso da Reforma.

CAPÍTULO 5

CULTURA

O maior teólogo protestante do século XX, Karl Barth, era da opinião de que nenhuma arte humana deveria tentar retratar a figura de Jesus Cristo. Todas as tentativas constituíam uma "triste história", e Barth recomendou com insistência que os artistas cristãos, por mais talentosos que fossem, "desistissem desse empreendimento ímpio". Ele se situava no final de uma longa linhagem de pensamento protestante, especificamente calvinista, que sustentava que a arte e a religião, como azeite e água, não podiam e não deviam se misturar. Qualquer tentativa de representar o divino, de capturar alguma coisa da majestade suprema de Deus com a criatividade meramente humana era no mínimo sem sentido, e na pior das hipóteses era extremamente perigosa. Existe uma ideia muito difundida de que a Reforma Protestante teria "secularizado" a arte; se for verdade, é uma proeza impressionante, mas ambígua. Segundo algumas pessoas, isso serviu para retirar à arte seu poder de transcendência, sua capacidade de dizer algo minimamente significativo sobre o universo, reduzindo-a a mero esteticismo. Outras supõem que a Reforma liberou a arte dos grilhões dogmáticos, permitindo-lhe explorar todas as facetas da experiência humana de modo mais completo e criativo. A relação do protestantismo com as artes, a "cultura" em nossa acepção moderna, não era simples e direta: a Reforma nunca foi pura e simplesmente uma força anticultural. Os protestantes entendiam a força das imagens visuais. Paradoxalmente, Barth mantinha em sua escrivaninha uma cópia de uma das cenas mais emotivas da crucificação de Cristo do século XV, o retábulo de Isenheim feito por Matthias Grünewald, e refletiu várias vezes sobre

essa imagem. E a valorização da mídia cultural, para além da pintura e da escultura, é um dos traços constitutivos da própria identidade e atividade da Reforma. A outra pintura que ficava no gabinete de Barth (além de uma de Calvino) era um retrato de Mozart.

Cultura visual

A religião anterior à Reforma era intensamente sensual, absorvendo todos os sentidos dos fiéis, mas o que mais se destaca são seus aspectos visuais. Desde as grandes catedrais às mais humildes capelas, as igrejas eram cheias de imagens: retábulos pintados, paredes com afrescos, estátuas da Virgem e de outros santos. Grandes crucifixos com a figura de Jesus entalhado dominavam a linha de visão das igrejas, ficando no alto da coluna que dividia o espaço do altar e a área principal da congregação. A defesa clássica das imagens religiosas era que funcionavam como recurso didático para os iletrados, como “livros dos laicos”. Mas as imagens amorosamente entalhadas, pintadas e douradas dos santos, que os fiéis compravam e depois veneravam oferecendo dádivas e acendendo velas, não se resumiam a textos pictóricos. As imagens eram prismas do poder sacro, locais onde seria mais provável que o santo concentrasse sua atenção e as orações fossem atendidas. Além disso, as imagens não eram meros objetos passivos da percepção: pela teoria da visão por “interposição”, predominante no período medieval e nos primórdios da era moderna, os objetos emitiam suas imagens como raios que eram recebidos pelos olhos e reconstituídos pelas faculdades. As imagens agiam sobre o percipiente e, assim, eram imensamente potentes.

Muitas imagens e pinturas, sem dúvida, eram esteticamente toscas, mas o século anterior ao protesto de Lutero testemunhou um surto inédito de fina expressão artística na Europa. As imagens religiosas católicas, de enorme beleza

e força emocional, eram criadas por pintores como Van Eyck e Van der Weyden nos Países Baixos, por Lochner e Grünewald na Alemanha e por uma quantidade enorme de grandes talentos na Itália do Quatrocentos. Esses pintores e seus ateliês atendiam a encomendas "seculares", retratos de aristocratas e burgueses ricos, mas as maiores obras eram devocionais, e a Igreja era a principal patrona da produção artística. A Reforma quinhentista renegou essa herança extraordinária e destruiu grande parte dela, não por filisteísmo ou por incapacidade de apreciar o poder da arte, mas por uma exagerada sensibilidade a ela e um profundo medo dos riscos da idolatria. A "iconoclastia" – a destruição de imagens religiosas por razões explicitamente ideológicas – é talvez o legado mais tangível da Reforma para os variados meios culturais da Europa moderna. Algumas áreas – a Península Ibérica, a Itália – ficaram relativamente intocadas, mas outras sofreram um verdadeiro holocausto artístico. Sobrou pouquíssimo, por exemplo, da arte religiosa da Escócia tardomedieval, e o balanço na Inglaterra dificilmente é melhor: entre cerca de nove mil crucifixos com Cristo esculpido na madeira que existiam nas igrejas paroquiais medievais, não restou um único inteiro.

As posições dos principais reformadores quanto aos riscos e ao potencial das imagens religiosas variavam. Um momento decisivo para o desenvolvimento cultural da Reforma luterana foi a decisão de Lutero, ao voltar a Wittenberg em 1522, de suspender a iconoclastia iniciada por seu obstinado colega Karlstadt. Talvez porque não se sentisse especialmente tocado pelo poder da pintura ou da escultura, Lutero achava que as imagens não eram "nem boas nem más" – eram exemplos de "adiáforas", categoria teológica desenvolvida por Melâncton, coisas indiferentes que a Igreja podia conservar ou abandonar sem qualquer risco moral. O que importava era o uso delas: a adoração de imagens ou a encomenda e confecção delas na esperança de adquirir mérito aos olhos de Deus era abominável, mas, como meio de instrução para os "fracos", era aceitável. Assim,

preciosas obras de arte gótica sobreviveram nas igrejas luteranas de Nuremberg, assim como crucifixos e retábulos mais modestos foram preservados nas igrejas paroquiais da Escandinávia luterana. O luteranismo também gerou suas próprias obras de arte sacra, ao ganhar a adesão de artistas importantes. Quando Albrecht Dürer se tornou discípulo de Lutero, já estava em idade adiantada demais para criar uma "arte da Reforma", mas o movimento ganhou um grande ativo cultural com Lucas Cranach, o Velho (1472-1553), já instalado em Wittenberg como pintor da corte de Frederico, o Sábio. Além de uma série de retratos icônicos do próprio Lutero, Cranach forneceu ilustrações para seu Novo Testamento e um conjunto de vívidos dípticos para acompanhar o *Passional Christi und Antichristi* – texto fazendo contrastes entre o papa mundano e anticristão e Cristo em sua humilde devoção aos pobres. Os retábulos e pinturas de Cranach para as igrejas luteranas eram alegorizações maciçamente didáticas dos principais temas da salvação: a dialética da Lei e do Evangelho, o sangue redentor de Jesus correndo sem nenhum mediador terreno.

A aceitação luterana, dentro de certos limites, da utilidade religiosa das imagens visuais não era compartilhada pelos líderes da tradição reformada. Zwinglio se reconhecia como apreciador – "estátuas e pinturas bonitas assim me dão muito prazer" –, mas negava enfaticamente que tivessem qualquer lugar nas igrejas ou qualquer papel na devoção. Seria usurpar e desviar a homenagem devida apenas ao Senhor e insultar a majestade invisível de Deus colocando fé em coisas criadas pelo homem. Os diferentes caminhos tomados por Lutero e Zwinglio refletiam diferentes leituras dos grandes marcos bíblicos. A base fundamental e normativa da Lei divina eram os Dez Mandamentos, revelados por Deus a Moisés e registrados nos livros do Êxodo e Deuteronômio, do Antigo Testamento. Começavam por instruir o povo a "não ter outros deuses diante de mim" e prosseguiam com a proibição de "gravar imagens", de se curvar e de servir a elas. Mas era um mandamento só ou dois? Os textos forneciam mais de

dez ordens e não davam uma orientação explícita sobre a maneira de agrupá-las. A tradição judaica sustentava que a proibição a imagens gravadas constituía um segundo mandamento separado, embora a interpretação de Santo Agostinho, de que se tratava simplesmente de uma glosa ao primeiro, tenha dominado no Ocidente católico medieval. Neste caso, a proibição logicamente se aplicaria aos ídolos de falsos deuses, e não a todas as imagens religiosas. Lutero ficou com Agostinho, daí decorrendo que até hoje os luteranos, junto com os católicos, enumeram os mandamentos de maneira diferente do que fazem os outros protestantes, inclusive os anglicanos. (O cristianismo ortodoxo nunca adotou a numeração agostiniana, e é por isso que a profusão de imagens religiosas nas igrejas orientais traz exclusivamente ícones bidimensionais, isto é, não "gravados".) Mas para Zwinglio, assim como para Calvino, havia uma proibição explícita nas escrituras contra qualquer tentativa de representar o divino. Segundo Calvino, "como Deus não tem qualquer semelhança com aquelas formas por meio das quais as pessoas buscam representá-lo, todas as tentativas de pintá-lo são uma afronta impudente... à sua majestade e glória". As imagens eram por definição ídolos, acessórios da falsa adoração, uma conspurcação e contaminação que deveria ser eliminada de todas as comunidades cristãs.

Idealmente, este seria um processo metódico e sancionado pelo Estado. Em Zurique, nos meados do verão de 1524, funcionários e trabalhadores foram a todas as igrejas, trancaram as portas e passaram quase duas semanas desmantelando todos os objetos de devoção acumulados pelo povo da cidade durante gerações. As igrejas se transformaram em recintos caiados de branco para a pregação de sermões. Na Inglaterra tudoriana, ondas sucessivas de iconoclastia foram sistematicamente conduzidas em boa ordem pelos curadores paroquiais, atendendo, talvez a contragosto, a determinações do governo. Mas em outros lugares a iconoclastia foi a face radical e democrática do ativismo protestante, não oficial, com vistas a acelerar o ritmo da transformação

magisterial. A iconoclastia popular também podia assumir formas altamente ritualizadas, tornando-se um rito especializado de violência para demonstrar a "impotência" da imagem e do credo religioso ali representado. (Uma das objeções e preocupações de Lutero era que a destruição das imagens poderia, ela mesma, assumir o caráter de uma "boa ação" ritual.) Os iconoclastas na Basileia gritavam, "se és Deus, defende-te, se és homem, sangra!", enquanto atiravam ao fogo o crucifixo da Grande Catedral da cidade, em 1529. Em outras partes, as imagens dos santos eram degradadas e conspurcadas com sangue ou fezes, atiradas a rios ou em latrinas, ou submetidas à "pena capital" em execuções encenadas. Em Dundee, em 1537, dois homens passaram a ser procurados pelas autoridades, por terem mostrado o que pensavam dos frades "enforcando a imagem de são Francisco". As maiores ondas de iconoclastia se deram com a revolta calvinista contra a autoridade católica estabelecida na virada dos anos 1560. Um sermão incendiário de John Knox atiçou os fanáticos da cidade universitária e da catedral de St. Andrews a atacarem as igrejas, de forma que, relata um cronista da época, "antes de se pôr o sol, não restava nada de pé a não ser paredes nuas". As cidades francesas conheceram surtos de iconoclastia violenta e destruidora nos anos 1559-62, o que foi um fator importante na polarização que precedeu a guerra civil religiosa. E, no começo da Revolta Holandesa, uma "fúria iconoclasta" varreu os Países Baixos, sendo que apenas em Flandres, em 1566, foram saqueadas mais de quatrocentas igrejas. A destruição das imagens era um manifesto inflexível que ampliava as divisões existentes, e não apenas entre católicos e protestantes. Episódios iconoclastas durante a "Segunda Reforma" calvinista na Alemanha levaram à reação amotinada de turbas luteranas, enquanto a destruição de imagens promovida pelos protestantes na região báltica aprofundou o antagonismo dos cristãos ortodoxos vizinhos, com os quais os reformadores poderiam até esperar uma aliança. A questão dos "ídolos" foi um ponto nevrálgico nas divisões entre os

protestantes ingleses nos anos 1630, e a eclosão da Guerra Civil foi o sinal para se retomar uma campanha pela “purificação” das igrejas paroquiais.

Não parece provável que os defensores ou os destruidores de imagens fossem muito sensíveis ao que poderíamos chamar de considerações estéticas – poucos naquela época entenderiam o que John Keats logo iria formular: “A beleza é verdade, a verdade é beleza”. O que estava em questão era precisamente a verdade, não a beleza, da arte religiosa. Ironicamente, o mais provável é que a iconoclastia cristã em maior escala, nos meados do século XVI, tenha sido obra não dos calvinistas, e sim dos católicos, expurgando os símbolos religiosos pagãos dos territórios recém-adquiridos do México e do Peru. Em 1531, o arcebispo franciscano do México, Juan de Zumárraga, se orgulhou de ter comandado a destruição de quinhentos templos e 26 mil ídolos.

14. Frades franciscanos ateiam fogo a “ídolos” pagãos no México quinhentista, para lembrar que os iconoclastas não eram apenas os protestantes.

Mas a ameaça a velhas imagens na Europa pode ter levado algumas pessoas a refletir sobre seu valor artístico.

O resgate mais importante de uma obra de arte nesse período foi provavelmente a ação das autoridades municipais de Ghent em 1566, protegendo

dos iconoclastas o extraordinário retábulo de Van Eyck, *Adoração do cordeiro místico*. Quer tenham agido por orgulho cívico ou pela percepção do valor cultural, os apreciadores de arte têm uma grande dívida para com os magistrados locais.

Essa refutação protestante do valor salvífico das imagens religiosas motivou a Reforma Católica a reforçá-lo e a explorar novas maneiras de criar uma conexão artística entre os fiéis e o divino. O Concílio de Trento, num decreto sobre a veneração dos santos e o papel das imagens, confirmou que "um grande proveito deriva de todas as imagens sacras", as quais ensinavam aos laicos os benefícios de Cristo e os milagres dos santos. Mas o concílio também fez fortes ressalvas, insistindo no decoro, na clareza pictórica e na adequação doutrinal, e recomendando que se evitasse pintar figuras "com uma beleza que excite a luxúria". Os pintores se mostraram à altura do desafio, representando as principais doutrinas da fé – a transubstanciação, o purgatório, a condição única da Virgem – em formas pictóricas irresistíveis. O período da Reforma Católica também presenciou mudanças importantes na abordagem e na técnica, com o chamado estilo barroco, de intenso emocionalismo, utilizando a luz e a sombra, o gesto e o movimento, para convidar o espectador a estabelecer uma identificação afetiva e espiritual com as agonias e êxtases da vida de Cristo e dos santos. A escultura de Bernini com *O êxtase de santa Teresa*, na Capela Cornaro de Santa Maria della Vittoria, em Roma, na qual os críticos modernos leem invariavelmente um erotismo implícito, exemplifica a preocupação do barroco em acentuar a materialidade física do corpo humano como sede para a presença do Espírito Santo. A austeridade do catolicismo reformado encontrou sólida representação na arte, por exemplo nos santos e frades descarnados das pinturas dos espanhóis Judepe Ribera e Francisco de Zurbarán. Mas os artistas seiscentistas passaram a se dedicar mais a cenas ternas e esperançosas – a Natividade, a Anunciação, a Imaculada Concepção e a Assunção de Maria – em

vez do torturado “homem das dores”, cuja frequente representação na arte quatrocentista reflete talvez a “ansiedade pela salvação” da sociedade tardomedieval.

15. O esplêndido interior quinhentista da igreja de Jesus em Roma sugere a confiança da Reforma Católica no poder das artes visuais de glorificar a Deus.

O uso católico da arte teve seu lado militante e confessional, uma franca resposta aos iconoclastas. Os estandartes militares eram decorados com imagens da Virgem, e foi à Nossa Senhora da Vitória que se atribuiu a derrota dos hereges em Monte Branco em 1620, bem como a dos muçulmanos na importantíssima batalha naval de Lepanto, em 1571. A heresia, fosse personificada ou sob os traços identificáveis de Lutero ou Calvino, aparecia sistematicamente esmagada em triunfantes alegorias católicas.

A própria iconoclastia podia estabelecer os termos das novas relações devocionais com as imagens; havia inúmeras histórias, especialmente nos Países Baixos espanhóis, de estátuas supostamente milagrosas resistindo às tentativas heréticas de destruí-las. Quando os marinheiros de Francis Drake profanaram

uma imagem da Virgem Maria no grande ataque a Cádiz em 1596, os padres ingleses exilados em Valladolid solicitaram permissão de venerar a estátua como gesto de expiação. A “Vulnerata” foi instalada solenemente na capela deles, tornando-se (até hoje) centro de orações pela conversão da Inglaterra. Nos territórios que passaram pela “recatolicização”, as imagens eram símbolos da vitória e instrumentos de proselitismo. As igrejas nuas foram reequipadas com estátuas, altares e vitrais, encomendados como gesto de devoção dos fiéis ansiosos em mostrar suas credenciais católicas. Em locais mais distantes, a arte sacra teve papel fundamental nas campanhas de conversão no Novo Mundo e na Ásia, onde realmente se aplicava o velho adágio sobre a função didática das imagens para transmitir as verdades da fé. Os jesuítas em particular tinham grande confiança na capacidade da arte em transpor as fronteiras culturais, embora várias sociedades catequizadas pelas missões não tenham se limitado a absorver os modelos cristãos europeus, mas adaptaram-nos de maneira a refletir as condições e tradições autóctones. No México, floresceu um grande culto à imagem da Nossa Senhora de Guadalupe, em que uma Maria claramente índia suplantou o protótipo espanhol original e veio a se tornar um símbolo de identidade nacional.

Apenas uma ala protestante radical entendeu o segundo mandamento como veto total a qualquer objeto de arte visual e plástica; os quacres ingleses foram praticamente os únicos a recusar toda e qualquer pintura em suas paredes. As restrições às imagens religiosas nas sociedades protestantes não proibiam a produção artística, mas a canalizavam para outras direções. A carreira de Hans Holbein, o Jovem (1498-1543), é um bom exemplo. Quando se esgotou a possibilidade de trabalho na Basileia para o habilidoso pintor de retábulos que era Holbein, ele foi para a Inglaterra, onde suas pinturas da corte Tudor e seu retrato icônico de Henrique VIII em tamanho natural estabeleceram novos critérios de caracterização e realismo. A tradição artística inglesa era

insignificante comparada à dos Países Baixos, onde o triunfo do calvinismo obrigou os artistas a procurar patronos seculares e novos temas para suas obras.

16. O quadro de Rembrandt *O banquete de Baltazar* **(c. 1636-38) representa uma inovação na pintura religiosa: cenas bíblicas como episódios históricos, em vez de ícones sagrados.**

Ao lado do campo já estabelecido da retratística, os pintores holandeses foram pioneiros na arte do paisagismo, bem como de "naturezas mortas" pintadas com meticulosa observação e de cenas muito realistas da vida cotidiana, formando a chamada pintura de gênero. Os artistas não podiam fazer pinturas para as igrejas, mas havia uma atividade dinâmica de pinturas *de* igrejas, estudos arquitetônicos sóbrios e austeros de interiores eclesiásticos. O tema religioso não foi banido da arte holandesa seiscentista, mas teve de adotar a forma de "pintura histórica", com cenas do Antigo Testamento que impediam qualquer tentação de lhes dar um uso devocional, visto que se concentravam em narrar episódios com roupas e cenários bíblicos "genuínos". Aqui o mestre incontestável foi Rembrandt van Rijn (1606-69), desmentindo qualquer insinuação de que não existe uma arte calvinista.

Mesmo assim, é inegável que o protestantismo acelerou a separação entre arte e religião, retirando-lhe a função explícita no culto e dessacralizando grande parte de sua temática. O conceito de autonomia da arte – uma esfera separada do estético, que servia sobretudo para inspirar admiração e prazer – não fazia parte

das preocupações dos reformadores protestantes. Mas a convicção de que a representação artística não podia de maneira alguma expressar a essência do divino nem servir como veículo para a graça já apontava nessa direção.

Esse desenvolvimento foi proveitoso para a arte? Talvez. Abriam-se novas perspectivas para o olhar, mas ao preço de se aceitar que não existe uma verdade última na arte. Não é de forma alguma evidente que Rembrandt fosse um pintor maior e mais original do que, digamos, Caravaggio.

Música

"Depois da Palavra de Deus, a música merece o mais alto louvor." Martinho Lutero era apreciador de música, alaudista talentoso, e via no canto um instrumento para derrubar as barreiras entre o clero e os laicos, e para o envolvimento direto das congregações no culto. A cultura musical anterior à Reforma era vigorosa e variada. Floresciam os costumes populares dos cânticos natalinos em vernáculo, e nas igrejas havia uma rica variedade de polifonia latina (o coro com partes sobrepostas), que durante séculos vinha substituindo a tradição anterior do cantochão monofônico. Mas o canto litúrgico era restrito ao clero e aos coros profissionais ou semiprofissionais. Nesse contexto, Lutero foi pioneiro ao introduzir uma nova forma musical: os corais (num anacronismo justificável, podemos chamá-los de "hinos"). Os cantos corais eram versos postos em melodias, parecendo as cantigas seculares do povo, para serem cantados durante o ofício por toda a congregação dos fiéis. O *Geistliche Gesangbuchlein* ("Livrinho de canto espiritual") de Lutero, compilado por Johann Walther em 1524, foi o primeiro "hinário" protestante, uma coletânea de músicas com várias partes para serem cantadas pela congregação. Uma composição posterior de Lutero, *Ein feste Burg ist unser Gott* ("Castelo forte é o nosso Deus"), viria a se tornar o hino favorito dos protestantes durante os

séculos posteriores. No final do século XVI, havia cerca de quatro mil hinos luteranos publicados. O confessor jesuíta do duque Maximiliano da Bavária, Adam Contzen, em 1620 escreveu exasperado que “os hinos de Lutero mataram mais almas do que seus escritos ou declamações”. Os hinos acabariam se tornando elementos comuns de todas as denominações cristãs (*Ein feste Burg* se encontra hoje até mesmo em hinários católicos), mas foram uma contribuição especificamente luterana à cultura cristã, mais tarde exportada para outras partes do mundo protestante, como a Inglaterra setecentista, onde aficionados como Isaac Watts e Charles Wesley aperfeiçoaram a arte.

A abordagem de Lutero à música sacra era liberal. Ele aceitava textos latinos e admirava a polifonia. Neste aspecto, era mais cultivado do que o humanista Erasmo, que não tinha paciência com o “barulho ensurdecedor e a mistura ridícula de vozes” e achava que a música devia se resumir a simples veículo para a transmissão límpida do texto das escrituras. A música luterana posterior enveredou por novos caminhos aventurosos. O acréscimo de solos e passagens instrumentais à forma do canto coral contribuiu para o desenvolvimento do Oratório. No século XVII, os compositores luteranos Heinrich Schütz e Dietrich Buxtehude fizeram experiências com uma variedade de formas virtuosísticas, incluindo a adaptação de textos bíblicos em grandiosos cantos corais. Há uma linha direta que sai das primeiras experiências de Lutero com o canto coral até o corpus do sucessor imediato desse experimentalismo, o maior gênio criador de todos os tempos, J. S. Bach.

Zwinglio não pode reivindicar tal progênie artística. Embora fosse, como Lutero, um músico de talento, ele situava a música praticamente na mesma categoria da pintura: uma sedução que distraía a pura adoração a Deus. Os órgãos foram removidos das igrejas de Zurique, e todas as formas de canto foram eliminadas dos serviços religiosos. Calvino também rejeitou os órgãos e demais instrumentos, mas ele e seus seguidores se mostraram mais sensíveis ao

fato de que as próprias escrituras recomendavam erguer cânticos em louvor ao Senhor e ofereciam textos para essa finalidade: os Salmos de Davi. A musicalização de salmos metrificados se tornou uma especialidade cultural das igrejas reformadas, e o canto passou a ser um identificador religioso fundamental. As regras eram rigorosas: o mais importante era entender a letra, e assim não havia polifonia. Idealmente, devia ser apenas uma nota por sílaba. Havia o risco de um resultado monótono, mas, como bem sabem as torcidas de futebol, cantar em uníssono melodias simples, com letras conhecidas, pode gerar um efeito inspirador e exaltante. O "Saltério de Genebra", compilado com a supervisão de Calvino e Beza, teve inúmeras edições, com dezenas de milhares de exemplares. Um colaborador fundamental foi Clement Marot (1497-1544), um compositor francês refugiado, que já tinha começado a musicar salmos metrificados em francês. Os salmos de Marot se tornaram as cantigas de combate do movimento huguenote. Como os textos dos salmos geralmente expressam um sentimento entranhado de estar com a verdade e o desejo de um justo castigo contra os ímpios, eles eram um bom acompanhamento para a resistência militante no campo de batalha. O Salmo 68 – "Levante-se Deus e dispersem-se seus inimigos" – era um favorito dos exércitos huguenotes, como mais tarde seria para o líder parlamentar inglês Oliver Cromwell. Os salmos também eram cantados pelas congregações nos cultos reformados, em geral "puxados" por um regente que dava o tom e a altura de cada verso, e a congregação rugia em resposta: prática que ainda pode ser ouvida, num gaélico etéreo, nas Ilhas Ocidentais da Escócia. Na Inglaterra quinhentista, os salmos cantados também foram alegremente adotados pelas congregações protestantes, sendo as versões metrificadas de Thomas Sternhold e John Hopkins os textos mais publicados no começo da época moderna. Mas aquela esnobe cultural e conservadora religiosa, Elizabeth I, não era grande fã, e consta que se referia desdenhosamente aos salmos como "jigas de Genebra".

As prescrições trentinas sobre a música litúrgica eram semelhantes às suas orientações sobre a arte visual. A música sacra deveria evitar qualquer associação “lasciva ou impura”, e não se usariam mais as melodias das canções seculares como base para as composições litúrgicas (as chamadas “paródias de missa”). As palavras deviam ser claras e compreensíveis. Paradoxalmente, as restrições parecem ter liberado os compositores polifônicos do final do século XVI – Lassus, Palestrina, Byrd, Vittoria – para criar algumas das mais belas missas e motetos existentes. A música sacra expressa a face triunfal e confiante da Reforma Católica, e também servia como trilha sonora para as aspirações dos governantes seculares católicos. A Basílica de São Marcos em Veneza, por exemplo, se tornou um auditório para a glorificação musical da república, onde as composições policorais (de múltiplos coros) de Giovanni Gabrieli e Claudio Monteverdi tiravam o máximo de uma acústica extraordinária. Como as imagens visuais, a música teve seu papel para levar o catolicismo à cena mundial e enraizá-lo nas culturas autóctones. Na América do Norte e na América do Sul, os hinos eram escritos nas línguas nativas, baseando-se em tradições melódicas locais. Em Goa e nas Filipinas, recrutavam-se cantores e instrumentistas indígenas para execuções polifônicas e policorais, e até anos adiantados do século XVIII o Novo Mundo deu origem a uma infinidade de composições barrocas com sabor local, numa escala que só agora alguns musicólogos intrépidos estavam descobrindo nas bibliotecas e arquivos diocesanos em toda a América Latina.

Assim, a própria Reforma foi em si uma composição polifônica, multiplicando-se numa variedade de formas musicais que contribuíram para conferir formas culturais distintas ao surgimento e à consolidação de credos rivais. Houve algumas codas surpreendentes. A Reforma inglesa de certa maneira esqueceu de desmontar os grupos clericais elaborados que atuavam nas catedrais. Estas continuaram a apresentar versões esmeradas dos vários ofícios

protestantes, e com o tempo fundou-se uma respeitável tradição de música coral "anglicana". No mundo protestante e, em menor medida, no católico, a música religiosa moldou e foi moldada pela cultura popular. O povo interiorizava as mensagens religiosas ao aprender as melodias que as transmitiam, e a música era uma expressão chave de solidariedade social e religiosidade comunitária. Diminuindo o costume de frequentar a igreja, um triste efeito colateral na Inglaterra moderna é que agora é relativamente pequeno o número de pessoas com o hábito de cantar.

Teatro e literatura

Qualquer avaliação adequada do impacto da Reforma no desenvolvimento da literatura moderna exigiria por si só uma biblioteca inteira. Existem algumas obras "canônicas" em que a marca da Reforma é profunda e evidente: *Faerie Queene* [*A rainha das fadas*], de Spenser, *O peregrino*, de Bunyan, ou *Paraíso perdido*, de Milton. Mas é difícil endossar historicamente a afirmativa de George Orwell, segundo a qual "o romance é praticamente uma forma de arte protestante... o produto do espírito livre, do indivíduo autônomo", em parte porque a Reforma não era perceptivelmente favorável a espíritos livres ou a indivíduos autônomos, em parte porque alguns dos melhores exemplos iniciais do que agora entendemos como romances – o *Dom Quixote* de Miguel Cervantes (1605) ou o *Simplicíssimo* de Hans von Grimmelshausen (1668) – eram obras de autores católicos. Em todo caso, é inegável que a ubiquidade das traduções da Bíblia protestante em vernáculo deu um grande impulso à alfabetização e, assim, ao desenvolvimento ulterior de um público leitor. O quadro é misto, mas, até um período avançado da era moderna, os índices de alfabetização nos estados católicos geralmente ficavam atrás dos índices nos países protestantes.

Havia uma forma literária que não exigia participantes ou públicos

alfabetizados: o teatro. A Europa tardomedieval tinha uma tradição vigorosa de dramas religiosos: peças de moralidade, com personagens simbólicos representando os vícios e as virtudes, e peças de mistério, com episódios do Antigo Testamento e da vida e paixão de Cristo. No século XV, os ciclos teatrais estavam profundamente entrelaçados com a vida pública e a identidade cívica nas cidades da França, Alemanha e Inglaterra. Assim, não surpreende que os primeiros reformadores urbanos usassem o gênero para divulgar a mensagem protestante. O artista Niklaus Manuel, de Berna, escreveu diversas peças satíricas e anticlericais, bem como o evangélico inglês John Bale, adaptando o formato do teatro de moralidade para criar peças que mostravam personagens católicos com os nomes de "Sedição" e "Dissimulação". Em Nuremberg, o reformador Hans Sachs (um dos *Meistersinger* de Wagner) escreveu mais de duzentas peças protestantes. Na segunda metade do século XVI, em particular na Inglaterra, o protestantismo teve uma espécie de crise nervosa em relação ao teatro, temendo seu potencial de desordem e depravação. Os puritanos receavam que houvesse algo de intrinsecamente idólatra na própria ação de simular a realidade. Mas as objeções dos moralistas não impediram que se multiplicassem em Londres as salas de teatro comerciais, com autores e atores profissionais, durante a época elisabetana. Como no caso da pintura, o desconforto protestante em relação à mistura entre o sagrado e o profano liberou uma forma artística da função primária de expressar as verdades da fé e permitiu que ela tivesse um amadurecimento próprio. Mas isso não significa que os interesses do teatro londrino fossem "seculares" ou desvinculados da formação cultural de uma sociedade protestante. Em obras como *The Massacre at Paris* [*O massacre em Paris*], de Marlowe, *The Duchess of Malfi* [*A duquesa de Malfi*], de Webster, ou *A Game at Chess* [*Uma partida de xadrez*], de Middleton, ressoam temas vigorosamente anticatólicos. Temas religiosos permeiam as obras dramáticas de Shakespeare, embora a questão de saber se sua concepção de mundo era

protestante, católica ou mesmo ateísta tenha se transformado numa indústria em si.

A Reforma, bem ou mal, foi um agente crítico de transformação artística, um determinante profundo das possibilidades criativas para a Europa dos primórdios da era moderna e é o fator explicativo básico para os diferentes rumos tomados pelas trajetórias culturais dos países europeus modernos. Sem dúvida pode-se exagerar o papel do protestantismo e tomá-lo como uma mudança paradigmática da visualidade para a aura, da imagem para a Palavra dita e recebida. Mas, incapazes de concordar quanto à relação entre os métodos de representação e à presença do divino, católicos e protestantes passaram a perceber a realidade de maneiras radicalmente diversas.

CAPÍTULO 6

OUTROS

Todos os anos, no dia 5 de novembro, os moradores de Lewes, em East Sussex, se reúnem para cantar lemas anticatólicos e queimar o papa em efígie, atividade que geralmente provoca um pequeno *frisson* nesses tempos politicamente corretos. É uma continuação de uma tradição seiscentista que antigamente era comemorada em toda a Inglaterra, um gesto de desagravo simbólico pelos dezessete mártires protestantes queimados em Lewes no reinado de Maria Tudor. O evento (bem como o episódio original que ele comemora) exemplifica uma mentalidade generalizada na era da Reforma e que ainda continua entre nós sob várias capas seculares e religiosas: o desejo de reforçar a identidade da maioria estereotipando e desumanizando uma minoria excluída. O desenvolvimento da Reforma incluía o contato e o confronto com várias dessas presenças alienígenas, dentro e fora da Europa cristã. Examinando o destino desses "outros", reais e imaginários, poderemos avaliar até que ponto as Reformas foram ao mesmo tempo, e paradoxalmente, veículos de intensos fanatismos e caminhos para o pluralismo e a tolerância social.

Hereges

Em 27 de outubro de 1553, o médico espanhol Miguel Servetus foi queimado fora dos muros de Genebra. Servetus era um "antitrinitário", que defendia a ideia escandalosa de que Jesus não era a encarnação de Deus, mas um simples ser humano, um profeta do Todo-Poderoso. Se os calvinistas não o tivessem apanhado e conduzido à fogueira, os católicos o fariam, e foram poucos os

nomes respeitáveis em qualquer lugar da Europa que acharam o castigo imerecido. Sebastian Castellio, mestre-escola genebrino exilado por Calvino, publicou um texto, *Sobre os heréticos, se devem ser perseguidos*, argumentando que não o deveriam. Mas esta constituía uma opinião excêntrica: a heresia era o pior dos crimes, um crime diretamente contra Deus. A forca era literalmente boa demais para os hereges, cujos corpos eram queimados como uma purificação ritual da sociedade e como uma antecipação simbólica das chamas do inferno, que indiscutivelmente consumiriam a alma do herege.

Desde 1523, quando dois frades agostinianos, membros da ordem de Lutero, foram queimados em Bruxelas, até a metade do século XVII, cerca de cinco mil homens e mulheres foram executados por decisão judicial na Europa Ocidental devido a suas crenças religiosas. Foram executados pelo poder do Estado, trabalhando em colaboração com a Igreja. A maioria deles, sobretudo no período inicial, foi executada por autoridades católicas. Mais tarde, os católicos, em especial padres, é que foram condenados à morte pelos protestantes na Inglaterra, Irlanda e Países Baixos, embora o motivo oficial da condenação costumasse ser "traição", em vez de "heresia", para que os protestantes pudessem manter a superioridade moral de ser os únicos que sofriam por sua fé. A sensibilidade ecumênica moderna estende o título de "mártir" a todas essas pessoas, mas isso no século XVI seria uma enorme ofensa por toda parte. Católicos e protestantes concordavam com o antigo juízo de Santo Agostinho de que não é a morte, e sim a justeza da causa, que faz o mártir (na prática, ainda concordamos majoritariamente com isso, não nos dispondo, por exemplo, a atribuir o título de "mártir" aos homens-bomba islâmicos). A execução de um herege por um grupo era a morte heroica de um mártir para um outro grupo, e os mesmos eventos eram entendidos e comemorados de maneiras radicalmente diversas. Os martírios definiam e dividiam os campos; nenhum dos lados voltava atrás. As últimas palavras dos primeiros mártires da Reforma, Hendrik Vos e

Johann van den Esschen, expressavam a mentalidade de todos os que preferiam morrer a renegar a fé: “Cremos em Deus e numa única Igreja cristã. Mas não cremos na igreja de vocês”. Os mártires, por definição, eram aqueles de convicções inflexíveis, e as autoridades repressoras, ao eliminá-los em vez de persuadi-los a ceder, estavam admitindo uma espécie de derrota. Os mártires e pretensos mártires constituíam uma pequena minoria de todos os grupos religiosos, mas era uma minoria com poder de forçar a situação e baldar tentativas de conciliação. Eles eram intensamente comemorados, como símbolos esplêndidos da causa e incentivos para os irmãos mais fracos. A imprensa desempenhou uma parte importante nisso: a Europa católica derramava lágrimas de orgulho e indignação diante das detalhadas gravuras mostrando as barbaridades infligidas aos padres missionários pelo governo de Elizabeth I; os huguenotes franceses liam o depoimento de seus mártires na compilação de Jean Crespin, e os protestantes ingleses, desde o século XVI até o século XIX e mesmo além, cresciam ouvindo as histórias e vendo as vívidas ilustrações do *Livro dos mártires* de John Foxe.

No entanto, a grande maioria dos que foram queimados por razões religiosas não se incluiria nas páginas dos martirológios protestantes dominantes. Isso porque eram anabatistas que tinham morrido pelas razões “erradas”, e os governos protestantes eram quase tão enérgicos quanto os católicos ao perseguir e punir os representantes desse fenômeno vago e díspar, que dificilmente pode ser chamado de “movimento”. A Reforma foi a primeira a persegui-los judicialmente, em 1527, quando Felix Mantz foi executado em Zurique. Num gesto típico das autoridades protestantes suíças, ele não foi queimado, e sim afogado, num brutal arremedo do rebatismo dos adultos. A intensa hostilidade aos anabatistas nos permite entender melhor a importância social e política que os valores e costumes rejeitados pelos anabatistas tinham para as autoridades estabelecidas. Além de negar doutrinas fundamentais, como a divindade de

Cristo ou a Trindade, muitas vezes os anabatistas se mostravam tremendamente antissociais, ameaçando a própria estrutura da sociedade cristã. Acreditando que apenas os membros da seita seriam salvos, os anabatistas repudiavam o ensinamento convencional de que a Igreja e o Estado eram as duas faces complementares de uma única comunidade cristã. Pelo contrário, abandonavam a sociedade, negando-se a cumprir qualquer serviço militar e a prestar o juramento que era a própria base do funcionamento dos tribunais, bem como rejeitando os deveres de cidadania e de participação nas guildas, em todas as cidades dos primórdios da época moderna. A defesa do batismo adulto simbolizava o desejo de criar uma sociedade paralela própria. Em sua maioria, os anabatistas eram pacifistas, sobretudo nas décadas mais adiantadas do século XVI, mas o anabatismo também tinha um lado militante, e em 1534-35 foi responsável por um episódio chocante – um "Onze de Setembro" que fixou o estereótipo do anabatista perigoso e transviado no espírito de todos os cristãos sensatos. Em aliança com refugiados dos Países Baixos, um grupo de anabatistas se apoderou com violência do controle da cidade episcopal de Münster, no noroeste da Alemanha. O líder se coroou rei de uma nova Jerusalém. A propriedade privada foi abolida e os registros civis, destruídos. Com excedentes de mulheres na cidade, a poligamia foi declarada obrigatória. Tem-se uma medida do tremendo choque que isso foi para os poderes estabelecidos no fato de Filipe de Hesse, um protestante, ter vindo em auxílio do bispo católico Franz von Waldeck para retomar a cidade. Nos anos que se seguiram a Münster, o anabatismo foi perseguido e eliminado, em maior ou menor grau, na Alemanha, Suíça e Áustria. Ele sobreviveu por mais tempo na Europa Oriental, onde os seguidores de Jakob Hutter compartilhavam todos os bens em suas próprias comunidades estruturadas. Nos séculos XVIII e XIX, estes e outros anabatistas migraram para os Estados Unidos, onde ainda hoje os descendentes hutteritas e *amish* praticam uma vida de austera segregação da sociedade mundana corrupta.

17. Uma xilogravura do *Livro dos mártires* de Foxe, com sete protestantes juntos na fogueira em Smithfield, 1556. O exame das cópias remanescentes indica que essas imagens inspiradoras eram as partes mais estudadas do texto de Foxe.

A maior parte das execuções por heresia ou traição católica é anterior a 1600. Mesmo quando as divisões confessionais se tornaram cada vez mais nítidas e rígidas, ficou evidente em muitos lugares que seria impossível eliminar as minorias religiosas, mesmo que se tentasse manter a ficção de que se praticava apenas uma religião dentro do território do Estado. Os não conformistas tinham a permissão tácita de atravessar a fronteira aos domingos, prática que na Alemanha era chamada de *Auslaf* (contrabando). Os católicos no Palatinato calvinista assistiam à missa no bispado vizinho de Speyer, e os luteranos da Silésia habsbúrgica iam à Saxônia para o culto. Outra alternativa era a autorização aos dissidentes de manterem locais de culto oficiosos, desde que não dessem nenhuma indicação externa de ser uma igreja. Proliferavam as “casas de missas” católicas em ruas afastadas nas cidades irlandesas, e os católicos holandeses prestavam culto em igrejas clandestinas, que podiam ser extremamente requintadas no interior, mas que, vistas da rua, pareciam lojas comerciais comuns. Algumas cidades germânicas (sobretudo Augsburgo) eram oficialmente “biconfessionais”. Aqui, luteranos e católicos rivalizavam para divulgar sua presença nos espaços públicos, usando hinos, procissões e rituais satíricos. Um frequente objeto de disputa era a igreja principal da cidade, e às

vezes a solução era compartilhá-la. Para alguns, isso parecia praticamente uma blasfêmia, e no começo do século XVII o papado fulminou o uso duplo das igrejas. Apesar disso, a prática era generalizada, mas não propriamente "ecumênica" em sentido moderno. Havia regulamentos cívicos estritos controlando quando e como cada denominação poderia utilizar a igreja, enquanto a outra vigiava atentamente se ocorria a mais leve infração.

Tolerar não equivale à tolerância. Esta é uma posição essencialmente moderna, implicando a aceitação da diversidade em si, e é uma tentativa de entender pontos de vista contrários. Os dissidentes eram tolerados não por princípio, mas por razões pragmáticas, a contragosto, porque geralmente considerava-se a paz preferível à guerra civil religiosa – razão para o reconhecimento dos direitos de culto privado no Tratado da Westfália. Dentro das comunidades, tolerar era uma prática social negociada, e não houve nenhum claro "aumento" nisso no final do período da Reforma. Em alguns aspectos, o movimento se deu na direção contrária: o casamento entre católicos e protestantes na Holanda, por exemplo, era menos frequente no final do que no começo do século XVII. Houve episódios de intensa violência e intolerância religiosa até o final do século XVII e durante o século XVIII: a Revogação do Édito de Nantes de Luís XIV ou a expulsão de uma numerosa minoria luterana do arcebispado de Salzburgo em 1731. Mesmo assim, na segunda metade do século XVI, o pluralismo religioso criado pela Reforma finalmente teve reconhecimento legal na maioria das principais monarquias, com a concessão de direitos civis limitados aos católicos na Inglaterra e na Prússia, aos huguenotes restantes na França e aos luteranos e calvinistas em territórios habsbúrgicos.

Muçulmanos e judeus

As disputas e negociações religiosas na Europa da Reforma não se resumiam

necessariamente ao interior do cristianismo. O islamismo vizinho era o principal "outro" político e cultural da Europa cristã medieval e, embora o confronto tenha continuado, a Reforma tornou ainda mais complexas as relações do cristianismo com o outro monoteísmo universalizante mundial. Quando o protestantismo se estabeleceu, o islamismo europeu avançava no Oriente e se retraía no Ocidente. Após a queda de Constantinopla em 1453, os exércitos islâmicos penetraram na Europa pelos Bálcãs, infligindo uma derrota esmagadora ao rei da Hungria em 1526 e capturando Buda em 1541. Enquanto isso, a civilização islâmica da Espanha medieval finalmente se desmoronava, com a queda de Granada em 1492. Os muçulmanos espanhóis logo se viram diante de uma escolha radical: a conversão ou a expulsão. A maioria optou pela primeira, sem entusiasmo nem convicção. Seus velhos vizinhos cristãos lhes deram o apelido zombeteiro de "mouriscos", e a Inquisição os vigiava de perto, para ver se não incidiam em alguma apostasia. Desde o fim do século XVI, foram impostas restrições crescentes às roupas e aos hábitos alimentares, e, quando Filipe II determinou que a educação dos jovens ficasse ao cargo de famílias cristãs, os moradores mouriscos de Alpujarras se revoltaram (1568-70). Sufocada a revolta, os mouriscos foram removidos de Granada para locais mais distantes de potenciais aliados na África do Norte; numa medida de limpeza étnica em grande escala, eles foram totalmente expulsos da Espanha em 1609. A militância do catolicismo espanhol decorria em grande parte de seu senso de dever em defender a fé em várias frentes: contra os hereges holandeses e ingleses, contra os avanços muçulmanos no Mediterrâneo, contra uma quinta coluna islâmica dentro do país. Mas, também para outros europeus ocidentais, o islamismo era mais do que um bicho-papão distante. Os piratas norte-africanos mantinham grande atividade em todo o Mediterrâneo e na costa atlântica, atacando povoados litorâneos na Irlanda e no oeste da Inglaterra durante boa parte do século XVII. Uma estatística notável nos mostra que cerca de um milhão de cristãos da

Europa Ocidental foram capturados e escravizados na África entre 1530 e 1640, aproximadamente. O grande número de conversões desses cristãos escravizados à religião de seus novos senhores era motivo constante de espanto e surpresa.

De modo geral, os protestantes não saudavam os muçulmanos como irmãos de armas contra um inimigo católico comum. Na verdade, a vitória da Santa Aliança de Pio V contra a armada turca em Lepanto, em 1571, foi amplamente comemorada não só na Europa católica, mas também na Europa protestante. O islamismo negava a divindade de Cristo, e assim, para Lutero, os muçulmanos eram simplesmente inimigos de Deus. Ele não se entregava à retórica das cruzadas que prosseguiu por séculos, muito além de sua data de validade, em grande parte da Europa católica; não se devia recorrer à força para divulgar o evangelho. Mas Lutero associava estreitamente o Império Otomano aos últimos dias, e para ele o papa e "o turco" como que se revezavam no papel de Anticristo. Alguns comentadores medievais tinham interpretado o islamismo com uma "seita cristã" transviada, com a qual seria possível, em princípio, encontrar um terreno comum. Mas o "diálogo entre os credos" não fazia parte do léxico mental de Lutero. Ele ajudou a patrocinar a publicação de uma tradução latina do Corão em 1542, não num espírito de liberalidade religiosa, mas para melhor conhecer e refutar as posições do inimigo.

Apesar de tudo, o islamismo teve seu papel no avanço da Reforma, e não só por ter desviado os ataques de Carlos V contra os protestantes germânicos ou ter impedido que Filipe II desse toda a sua atenção à Revolta Holandesa. Na Europa Oriental ocupada (e em contraste com a Espanha reconquistada), os otomanos não impuseram a conversão aos povos submetidos e, felizes em ver as forças cristãs divididas, não impediram as atividades dos missionários protestantes. Também havia alguma curiosidade e relativa simpatia pela nova fé. O papa, instigador de cruzadas, era o inimigo histórico do Islã. A rejeição calvinista das imagens religiosas era um tema comum ao islamismo, e ainda mais o repúdio

dos antitrinitaristas daquilo que os muçulmanos sempre tinham considerado como um politeísmo ultrajante: o tríplice Deus do cristianismo. Os anabatistas mais radicais, de fato, estavam mais seguros em território otomano do que em qualquer Estado controlado pelos cristãos, e as primeiras sociedades cristãs amplamente pluralistas foram moldadas, ironicamente, sob a égide do sultanato. Pode-se acompanhar a curiosidade pelo islamismo e pela sociedade islâmica no Ocidente na quantidade crescente de textos publicados nos séculos XVI e XVII. Uma grande parte deles era francamente hostil ou incentivava um interesse voyeurista e "orientalista" pelos haréns e mercados de escravos, bem como pela suposta propensão dos turcos à homossexualidade masculina e feminina. Mas, sobretudo no final do período, outras fontes procuraram fazer uma apresentação mais imparcial e precisa. Alguns escritores, querendo ressaltar os defeitos da sociedade cristã, chegavam a enfatizar as "virtudes" turcas da abstinência, da caridade e do recato feminino. Provavelmente esse tipo de literatura etnográfica, tendo passado a representar o Islã em termos não mais apocalípticos, ajudou os cristãos europeus a conceber outros sistemas religiosos possíveis e começar a reconhecer a categoria "religião" como conceito potencialmente dissociável de "sociedade".

Se os turcos eram um "outro" próximo, mas externo, um espelho para a sociedade cristã, os judeus representavam outra espécie de desafio, devido à sua longa presença como corpo estranho e incômodo dentro da *societas Christianorum*. As relações entre cristãos e judeus sempre tinham sido difíceis, mas na Baixa Idade Média e em seu período final houve uma intensificação da hostilidade oficial e popular, com a expulsão dos judeus da Inglaterra em 1290, da França em 1306, da Espanha em 1492 (em comemoração à conquista de Granada) e de Portugal em 1497. Mesmo onde os judeus puderam permanecer, havia a possibilidade constante de explosões de fúria contra eles, muitas vezes alimentadas pelo "libelo de sangue" de que os judeus raptavam e matavam

meninos cristãos para usar seu sangue no pão da Páscoa judaica. Outra acusação correlata era a profanação da hóstia: acreditava-se que os judeus queriam roubar as hóstias consagradas para torturá-las, assim perpetuando sua violência contra o corpo de Jesus. Muitas vezes a hostilidade contra os judeus era atiçada pela pregação dos frades, mas de modo geral as autoridades seculares e religiosas procuravam conter a violência popular contra eles, ciosas de sua importância para a economia urbana e empréstimos ao Estado.

O panfleto de Lutero, *Que Jesus Cristo nasceu judeu*, de 1523, parecia anunciar um novo começo nas relações, insistindo no tratamento cortês e bondoso. Mas não era por respeito à diferença, e sim uma estratégia de conversão, e antes disso já se defendiam abordagens semelhantes. Não só os judeus não se converteram ao evangelho como Lutero teve notícias de uma seita radical na Morávia, defendendo que se readotasse o sábado como dia de observância cristã, o que parecia pressagiar um reflorescimento do judaísmo. O texto de Lutero de 1543, *Sobre os judeus e suas mentiras*, é uma leitura deprimente: ele defendia o confisco e a destruição do Talmude (compilações das leis e tradições judaicas), a proibição do ensino rabínico, o incêndio das sinagogas, a expulsão dos judeus. A virulência do texto era de fundo teológico, e não "racial" em nosso sentido moderno, mas viria a ser uma leitura muito divulgada na Alemanha dos anos 1930. Alguns reformadores achavam que Lutero tinha ido longe demais, porém nenhum deles alterou a posição de que os judeus, na melhor das hipóteses, eram deliberadamente irracionais ao desdenharem a oferta do Evangelho. De fato, um item da propaganda protestante era a grande semelhança entre judeus e papistas, escravos da "virtude das boas ações" e obcecados com regras e rituais.

Se a Reforma não trouxe uma nova aurora para os judeus, o sol se punha ainda mais no mundo católico. Paulo IV, o mais inflexível dos papas da Contra-Reforma, obrigou os judeus a se fecharem num gueto em 1555, entre confiscos e

queimas de textos talmúdicos. Os judeus italianos foram isolados em guetos em quase todos os lugares no decorrer do século seguinte – uma expressão do zelo tridentino, mas também uma oportunidade para os governantes seculares supervisionarem a atividade econômica judaica com maior eficiência. A intolerância católica foi mais aguda na Espanha, que teoricamente tinha resolvido seu "problema judaico" de uma só vez em 1492, mas na verdade empregou todo um setor governamental – a Inquisição espanhola e seu exército de informantes – para conter a apostasia dos "cristãos novos" ou *conversos*. A Inquisição queimou cerca de dois mil "judaizantes" nos primeiros cinquenta anos de existência, entre 1480 e 1530, o único período em que ela realmente merece sua fama sangrenta. Os processos eram arbitrários, mas burocráticos e baseados em provas, de modo que os *conversos* pelo menos eram processados pelos "crimes" reais de evitar carne de porco ou de observar o sabá judaico, e não por transgressões fantasiosas como o assassinato ritual ou a profanação da hóstia. Os sentimentos antijudaicos na Espanha quinhentista vinham contemplados na legislação que exigia uma linhagem não judaica, a *limpieza de sangre*, como condição para entrar no sacerdócio. Filipe II endossou esse desenvolvimento comentando que "todas as heresias na Alemanha, França e Espanha foram semeadas por descendentes de judeus", mas a *limpieza de sangre* foi contestada pelos jesuítas e, no começo do século XVII, pela própria Inquisição. Alguns historiadores identificam a Espanha como o local de nascimento do "antissemitismo" racial moderno, mas, visto que os antagonismos eram de natureza abertamente religiosa, parece mais seguro falar em antijudaísmo.

Em anos bem adiantados do século XVI, não havia muitos sinais de que a posição dos judeus na Europa estivesse se alterando, a não ser para pior. Mas a Reforma acabou abrindo alguns espaços para que o judaísmo respirasse mais facilmente. O ceticismo inquisitorial sobre a profanação da hóstia era partilhado

nas sociedades protestantes pela simples razão de que a recusa do conceito de transubstanciação tornava aquela fantasia culturalmente absurda. Algumas localidades fechadas aos judeus começaram a aceitá-los novamente. Os imperadores habsbúrgicos Maximiliano II e Rodolfo II permitiram que os judeus se estabelecessem na Boêmia no final do século XVI, e poucas décadas depois o Protetorado de Cromwell os readmitiu na Inglaterra. Mas era a sociedade diversificada da República Holandesa, onde as autoridades não indagavam muito sobre a religião privada de cada um, que oferecia o destino mais atraente. Grandes contingentes de cristãos novos de Portugal e da Espanha começaram a se transferir para lá no início do século XVII e retomaram calmamente a fé dos antepassados. Esses judeus "sefarditas" compartilhavam os fortes sentimentos anticatólicos da sociedade calvinista e também consideravam o protestantismo reformado como um retorno positivo, embora deficiente, aos valores da Bíblia hebraica. Por sua vez, a constante leitura bíblica dos protestantes, para edificação e também como entretenimento, lançou as bases para uma avaliação mais favorável dos vizinhos judeus, que agora podiam lhes lembrar mais as figuras heroicas do Antigo Testamento do que os fariseus vingativos do Novo. O gosto protestante por nomes bíblicos – Abraão, Benjamin, Daniel – provavelmente também contribuiu para confundir o sentimento de uma total alteridade do judeu. A busca do realismo na pintura histórica protestante tendia a uma direção semelhante. Num rompimento radical com a iconografia tradicional, o quadro de Rembrandt com a Família Santa, de 1645, mostrava Maria como mãe visivelmente judia, lendo um livro hebreu enquanto acalentava o filho no berço.

Pagãos

Os contatos com o outro não cristão que geravam maior perplexidade se deram não na Europa cristã, nem em suas margens, mas muito mais longe, do

outro lado do oceano, quando os imperativos da Reforma fizeram os católicos (e, mais tarde, os protestantes) levarem a mensagem de Cristo a terras distantes. Os missionários nunca duvidaram da verdade do antigo adágio, *extra ecclesiam nulla salus* ("fora da Igreja não há salvação"). Esta afirmativa suprema da exclusão era também um apelo premente à inclusão, ao trabalho incansável em converter os pagãos e salvar suas almas da condenação eterna. As possibilidades eram, literalmente, quase ilimitadas. Mas como se realizaria a conversão, e como se procederia caso fosse necessário transigir em alguns aspectos para atender às expectativas das culturas hospedeiras? Esses dilemas obrigaram os missionários católicos a enfrentar perguntas sobre os elementos fundamentais do cristianismo, as quais, à sua maneira, eram tão profundas quanto as analisadas por Lutero e Calvino. O notável é que, de modo geral, isso não os levou a perguntar por que, se o cristianismo era a única porta para a salvação, Deus tinha criado milhões de almas que durante séculos não tiveram qualquer oportunidade de conhecê-lo.

O primeiro grande empreendimento missionário foi uma história em miniatura dos sucessos e dificuldades que aguardavam o evangelismo católico fora da Europa. A criação de entrepostos portugueses ao longo da costa ocidental africana no final do século XV resultou em algumas conversões locais e uma grande conquista, o dirigente do poderoso reino do Congo, Nzinga Nkuvu, que em 1491 (um ano antes de Colombo) foi batizado como João I. Evidentemente ele não estava ciente dos detalhes que isso implicava e renegou o cristianismo depois de se cansar da insistência dos missionários em queimar os fetiches e da restrição em ter apenas uma esposa (prescrição com profundas implicações sociais e políticas). Mas um de seus filhos, Mvemba Nzinga (Afonso I), continuou como cristão fervoroso e reinou durante 39 anos. Por um século, o Congo foi um florescente reino católico africano, mas as tentativas da coroa portuguesa de controlar as nomeações dos bispos geraram uma escassez de sacerdotes que inviabilizava o trabalho, e com o colapso político do reino no

século XVII o catolicismo congolês acabou por se fundir com a religião nativa. Um obstáculo às tentativas portuguesas de difundir o cristianismo mais amplamente na África Ocidental foi o patrocínio europeu do nascente tráfico escravo. Foi só muito depois do final do período da Reforma que surgiu alguma espécie de consenso de que a fé cristã era incompatível com a escravidão.

No entanto, as questões do valor intrínseco dos seres humanos eram calorosamente debatidas durante a evangelização das Américas. A destruição dos impérios asteca e inca com Cortez e Pizarro era um fato político consumado, mas alguns eclesiásticos viam a exploração da mão de obra nativa, que então se implantou com os conquistadores latifundiários, como uma barreira ao trabalho missionário. Outros, inclusive o principal humanista espanhol Juan de Sepúlveda, tendiam a enquadrar os índios na categoria aristotélica do "escravo natural": eram incapazes de exercer o livre-arbítrio e, portanto, eram alvos legítimos da "guerra justa". Em 1550, na presença de Carlos V, Sepúlveda debateu em Valladolid a questão com um colega dominicano, Bartolomé de las Casas, que era um crítico infatigável dos crimes dos conquistadores e um defensor ardente dos direitos dos povos indígenas. O resultado foi inconclusivo, mas a coroa espanhola estava propensa a proteger "seus" índios contra a exploração dos colonizadores que queriam se impor, e o papado já afirmara numa bula de 1537 que os índios tinham direito à liberdade e à propriedade. Os primeiros anos de evangelização nas Américas, empreendida basicamente pelos frades, foram repletos de otimismo, com milhares de índios querendo espontaneamente receber o batismo. Mas depois veio a desilusão com o nível de entendimento religioso dos convertidos, e em 1555 um conselho provincial mexicano proibiu a ordenação dos índios, barreira que só foi rompida na América Latina em 1794. Desconfiando que seus protegidos maias continuavam a adorar seus ídolos em segredo, o provincial franciscano de Iucatã, Diego de Landa, em 1562, lançou uma impiedosa campanha inquisitorial durante três

meses, quando milhares de índios foram torturados (e mais de 150 morreram no processo), até que Landa foi removido do cargo.

Mas seria um erro supor que, de modo geral, os ameríndios (ou os habitantes das Filipinas na mesma época) “rejeitavam” o cristianismo ou continuavam a manter deliberadamente suas crenças tradicionais sob um verniz hipócrita de catolicismo oficial. Na verdade, eles adotavam o novo credo em termos que lhes faziam sentido, acentuando alguns aspectos e minimizando outros. As igrejas ocuparam o lugar dos templos e serviam a funções parecidas, como centros da vida cerimonial e comunitária. As festas públicas, as procissões ao ar livre, os santos padroeiros, tudo ressoava com as práticas tradicionais, e o “Dia de Finados” mexicano, que incluía levar oferendas de comida e bebida aos túmulos dos antepassados, é um exemplo do sincretismo entre práticas anteriores à conquista e a comemoração católica do Dia de Todos os Santos.

18. O jesuíta italiano Matteo Ricci (1551-1610) defendia a adaptação cristã à cultura local, e aqui adota a pose de um mandarim chinês.

O cristianismo enfrentou outros desafios entre as antigas civilizações do Extremo Oriente, onde não havia tantas conquistas militares para apresentar

como prova da impotência dos deuses locais. Na Índia, os portugueses fizeram alguns avanços nas vizinhanças de suas bases litorâneas, inclusive a conversão em massa dos paravas, povo de pescadores da Costa de Coromandel, que procuraram a ajuda dos europeus contra os atacantes muçulmanos. Mas, afora os enclaves portugueses, o cristianismo, de modo geral, era desprezado como um fenômeno estrangeiro e das castas inferiores. Um pioneiro que tentou divulgar mais o apelo cristão no Oriente, sobretudo entre as elites sociais, foi Francisco Xavier (1506-52), jesuíta que tinha sido colega de Loyola. Como missionário no Japão, Francisco Xavier adotou a linha "adaptativa", abrangente às tradições locais que não fossem frontalmente contrárias ao cristianismo, e lançou as bases para uma florescente Igreja japonesa. Outro jesuíta, Roberto Nobili, desenvolveu essa abordagem na Índia, vestindo-se e alimentando-se como um brâmane de casta elevada e sancionando para os convertidos cristãos costumes "sociais" como o banho ritual e o uso de cinzas sagradas no corpo.

A técnica adaptativa também foi empregada pelos jesuítas na China, onde Matteo Ricci (1551-1610) e seus sucessores se vestiam como mandarins, impressionando a classe administrativa chinesa com suas habilidades cartográficas e astronômicas. Num esforço de mostrar que o cristianismo não era uma importação estrangeira e sim o aperfeiçoamento de princípios existentes, Ricci incentivou o uso de termos chineses mais ou menos análogos para conceitos como "Deus" e "céu", e defendeu que o culto confuciano dos ancestrais era uma cerimônia civil plenamente compatível com o catolicismo.

Todos esses esforços frutificaram: houve um aumento discreto, mas constante, das comunidades cristãs na Índia, no Ceilão, no Vietnã e na China, e uma expansão mais notável no Japão, sob a égide de barões regionais, os *daimyos*, antes do desencadeamento de uma feroz perseguição política. A congregação Propaganda Fidei mostrou no século XVII uma notável abertura à ideia de que os costumes nativos deviam ser respeitados. Mas os métodos jesuítas tinham a

oposição de grupos missionários rivais, em especial os dominicanos, que faziam forte pressão contra eles na Europa. Em 1704, depois de anos de prevaricação, o papado proibiu os “ritos chineses”, causando uma tremenda ofensa a toda a corte imperial manchu e sufocando a expansão do cristianismo na China. Mesmo assim, a expansão mundial do cristianismo católico teve uma carreira de sucesso, mas despertando indagações fundamentais sobre a natureza do esforço missionário. As brigas dos reformadores protestantes na Europa para decidir o que era “adiáfora” empalideciam ao lado dos cálculos dos jesuítas na Índia e na China. A história posterior veio a provar que os missionários tinham razão quando acreditavam que o cristianismo não era tão indissociável das normas da sociedade europeia a ponto de ser incapaz de dialogar com os povos de outras partes do mundo (e de fato já existiam comunidades cristãs seculares fora da Europa: no Oriente Médio, na Etiópia, na China e entre os sírios-malabares ou “cristãos de são Tomé”, da Índia). Mas, se a “essência” do cristianismo podia se separar das estruturas sociais e culturais na Ásia, isso em última análise também não se aplicaria à Europa? A valorização dos costumes e rituais das sociedades estrangeiras, para as finalidades de catequização, pode ter tido consequências imprevistas e duradouras, alimentando entre os intelectuais europeus um relativismo cultural e religioso ao qual, no fim, o próprio cristianismo se viu submetido.

Bruxas

Havia uma figura exterior à sociedade cristã que não podia ser tolerada e com a qual não havia acordo nem negociação: a bruxa. A crença de que certos indivíduos têm poderes mágicos que utilizam para finalidades más e destrutivas está presente em muitas culturas, e era um lugar-comum na Idade Média. Mas, ao contrário do que se costuma crer, a perseguição e punição das bruxas na

Europa, em grande escala, não foi um fenômeno “medieval”, mas um aspecto dos primórdios da modernidade. Ao longo de um período que se iniciou no final do século XV, acelerando-se depois de c. 1560 e chegando ao fim no começo do século XVIII, cerca de 100 mil pessoas, na maioria mulheres, foram judicialmente acusadas de feitiçaria na Europa. Entre elas, talvez 40 mil foram condenadas à morte, número significativamente superior à quantidade de pessoas executadas por não ortodoxia religiosa na mesma época, mas muito inferior ao índice de mortes por outros crimes mais tangíveis, como o assassinato ou grandes roubos. É complexa a relação entre a Reforma e o que às vezes se chama, de maneira um tanto sensacionalista, de “moda da bruxaria na Europa”. A cronologia não coincide muito bem, apesar da intensa caça às bruxas antes do início da Reforma, a qual de fato esmoreceu em sua primeira geração. A despeito da retórica religiosa muitas vezes extremada, em geral os católicos e protestantes não trocavam acusações de feitiçaria. Além disso, a principal acusação contra as bruxas não estava diretamente ligada às grandes controvérsias da Reforma. Os moradores das aldeias sempre desconfiaram que as velhas antissociais lançavam feitiços e rogavam pragas maléficas, mas o que criou uma dinâmica de perseguição oficial foi a crescente certeza dos teólogos de que as bruxas formavam um vasto exército de apóstatas, que tinham prestado juramento ao demônio e, sob seu comando, estavam em guerra com a sociedade cristã.

19. Batismo diabólico, do *Compendium maleficarum* de Francesco Maria Guazzo (1626): os teólogos tendiam a imaginar a feitiçaria como uma "contra-Igreja" organizada e ritualizada.

Mas não parece provável que a caça às bruxas teria ocorrido da mesma maneira ou com a mesma ferocidade fora do contexto do conflito religioso.

O período de perseguição mais intensa, os vinte ou trinta anos antes e depois de 1600, coincidiu com a confessionalização dos Estados católicos e protestantes e com os surtos mais intensos da guerra ideológica. Aprofundou-se a sensação de que havia necessidade de pureza e uniformidade social, o que se manifestou na prática contra esses transviados sociais mais destacados, além de um clima apocalíptico que dirigia a atenção para as maquinações do demônio. Se foram os católicos ou os protestantes que mais instigaram a perseguição, é um ponto a ser discutido. Os piores foram os príncipes-bispos católicos de territórios germânicos geralmente pequenos: em 1616-17, mais de trezentas bruxas foram queimadas pelo bispo de Würzburg, Julius Echter von Mespelbrünn, um baluarte da Reforma Católica. Mas alguns dos menores índices de execução estavam na Europa meridional católica, onde a Inquisição espanhola e sua prima romana eram bastante céticas em relação aos feitos atribuídos às bruxas. Poucas foram queimadas na Genebra de Calvino, e praticamente não houve qualquer julgamento por bruxaria nos Países Baixos protestantes nem no Palatinato calvinista. Mas outros territórios calvinistas, notadamente a Escócia, presenciaram algumas das mais intensas perseguições de que se tem notícia, prosseguindo até os anos 1660. Ainda que os processos de feitiçaria, de modo geral, já estivessem se extinguindo desde a metade do século XVII, houve alguns surtos violentos na Ânglia Oriental inglesa nas fases finais da Guerra Civil, na Suécia luterana em 1668-76 e – notoriamente – na comunidade puritana de Salem, em Massachusetts, ainda em 1692. Uma alquimia de fatores variados pôs fim aos julgamentos por bruxaria: os critérios de provas mais rigorosos em vários sistemas penais, restrições ao uso da tortura, o ceticismo científico e a

maior relutância elitista em levar a sério as acusações desvairadas de aldeões ignorantes. Mas o fim das guerras religiosas e os passos hesitantes rumo ao pluralismo foram aspectos importantes da história. À medida que “outros” de carne e osso eram, com maior ou menor relutância, aceitos e integrados nas sociedades europeias, os imaginários deixavam de ser ameaças existenciais – mais uma indicação de que a Reforma não conseguiu criar comunidades cristãs rigorosamente homogêneas e, pelo contrário, gerou outros resultados imprevistos.

CAPÍTULO 7

LEGADO

Este livro começou sugerindo que a Reforma criou a Europa que conhecemos hoje. Um cético que fizesse a pergunta retórica – "o que, afinal, a Reforma fez por nós?" – provavelmente ainda teria como resposta uma litania de realizações monumentais: o capitalismo moderno, o conceito de liberdade política, o avanço da ciência, o declínio da magia e da superstição. Todos eles são considerados, desde longa data, como filhos precoces e rebeldes da Reforma (protestante). Mas as coisas não são tão claras, e o suposto papel da Reforma como mãe da modernidade levanta algumas questões espinhosas sobre a paternidade e a criação desses filhos. Como movimento religioso, a Reforma estava fundamentalmente interessada em questões antigas, não novas, e é de se supor que o próprio Lutero contestaria energicamente qualquer processo por paternidade que a era moderna quisesse mover contra ele.

A relação entre nosso mundo e a revolução de Lutero parecia mais direta quando os estudiosos geralmente subscreviam o conceito de "progresso" nos assuntos humanos, uma jornada histórica benéfica e linear onde a Reforma era um marco e não um fardo. Embora às vezes suas ideias sejam mal-entendidas, de modo demasiado simplista, o sociólogo alemão Max Weber, do final do século XIX, propôs a importante teoria de que "a ética protestante", especificamente em suas formas calvinistas e puritanas, incentivou "o espírito do capitalismo": os calvinistas ansiosos interpretavam o êxito material como possível sinal da eleição para a salvação. Os evidentes avanços econômicos da Inglaterra e da República Holandesa nos séculos XVII e XVIII dão certo apoio a essa tese, mas

historiadores mais recentes não se sentem muito persuadidos. Não havia qualquer conexão necessária entre a cultura calvinista e a prosperidade capitalista, como mostra o atraso da Escócia devota. Parece mais plausível que o domínio seiscentista das potências atlânticas (incluindo a França católica) faça parte de uma mudança política e econômica de maior duração, afastando-se do Mediterrâneo, na esteira da expansão otomana do século XV em diante.

Outro conceito modernizador de Weber agora parece menos convincente do que antes: a ideia de que o protestantismo, como religião transcendente e racionalista, corroeu inevitavelmente as crenças mágicas e sobrenaturais em relação ao ambiente, promovendo um "desencantamento do mundo" de grande alcance. É verdade que – oficialmente – a Reforma Protestante se colocou contra o poder sacro intrínseco dos objetos e rituais, o papel da intermediação espiritual dos santos e a noção de tempos e espaços "sagrados" interrompendo os ritmos e padrões previsíveis do universo criado por Deus. Mas os estudiosos têm encontrado em toda a Europa protestante, persistindo nos tempos modernos, provas e indicações da existência de culturas religiosas saturadas de sobrenatural, com sinais e presságios, e de atividades atribuídas a anjos e demônios. Os aldeões protestantes, tal como os católicos, continuavam a confiar em rituais de tipo mágico para se proteger das forças do mal ou para curar as doenças, acreditavam em fantasmas e espíritos, viam significados sagrados em determinados dias e estações. Não era apenas uma incapacidade do povo "ignorante" em captar o verdadeiro significado da mensagem protestante. O ensinamento protestante usual a respeito dos milagres era que estes tinham se tornado desnecessários com a fundação da Igreja primitiva e a escritura da Bíblia: a "era dos milagres" terminou depois dos apóstolos, e os "milagres" católicos de tempos recentes eram fraudes ou ilusões. Mas os intelectuais protestantes partilhavam com o povo comum um profundo interesse pela "providência" – os sinais da vontade, do favor ou do desagrado de Deus que se

podiam inferir das ocorrências estranhas no mundo natural, como o carvalho em Essex, no final do período elisabetano, que gemeu durante três dias como um moribundo, o que os locais interpretaram como um aviso divino contra o orgulho e o pecado. Na prática, os sinais da providência não eram tão diferentes do milagre tradicional, termo que voltou a se infiltrar no vocabulário protestante durante o período da Reforma.

A noção de milagre, junto com a crença na intervenção do demônio e de outras potências espirituais nos assuntos humanos, de fato era cada vez mais difícil de aceitar, pelo menos nos círculos cultivados, numa reação que acompanhava o fenômeno convencionalmente comprimido no rótulo muito estreito de "Revolução Científica". Essa época de avanços intelectuais prodigiosos, embora esporádicos – desde a descoberta da circulação sanguínea ao movimento da Terra em torno do Sol –, coincide quase exatamente com o período das Reformas, mas é difícil estabelecer a natureza da relação entre ambos. Em alguns círculos, o patrocínio protestante da ciência moderna é tão axiomático quanto a hostilidade cristã ao avanço científico. A condenação papal de Galileu, em 1633, pela "heresia" de afirmar que a Terra gira em torno do Sol é, para muitas pessoas, um marco icônico na história da liberdade intelectual. Mas Galileu não era protestante, e sim católico devoto, tal como Nicolau Copérnico (1473-1543), o proponente original da teoria heliocêntrica, e René Descartes (1596-1650), o filósofo francês cuja tese do universo como uma espécie de máquina problematizava seriamente o papel dos espíritos e forças ocultas. Alguns pensadores católicos continuaram a ensinar discretamente as teorias heliocêntricas mesmo após a condenação de Galileu (episódio no qual o papel da política e de algumas personalidades foi tão importante quanto qualquer choque entre princípios fundamentais). As universidades católicas eram centros de alguns dos estudos "científicos" mais avançados da época, e os conhecimentos astronômicos dos jesuítas eram altamente valorizados mesmo em

locais tão remotos como as cortes Ming e manchu da China.

Certamente é verdade que havia mais espaço para os cientistas (ou, como eram chamados na época, filósofos naturais) desenvolverem teorias inovadoras em algumas partes do mundo protestante – por exemplo, a Inglaterra seiscentista – do que em partes do mundo católico, como a Espanha da Inquisição. Mas a ideia de que o protestantismo seria uma condição prévia para a ciência é ilusória, quando menos por causa das vivas tradições especulativas e experimentalistas que se encontram na Europa medieval. O cerne do protestantismo não era absolutamente o livre exame, e sim o respeito pela autoridade do texto, e durante todo o período aqui estudado existiram inúmeros protestantes que negavam o heliocentrismo invocando a referência no Livro de Josué sobre o Sol, que se detém em Gibeão, assim como hoje inúmeros protestantes se opõem à evolução das espécies tomando como base o relato da Criação no Gênesis. O fundamentalismo cristão tem suas raízes nas certezas da Reforma.

Os intelectuais protestantes nos séculos XVII e XVIII não eram de maneira alguma literalistas bíblicos inflexíveis. Havia em alguns locais um esforço sincero de encontrar explicações para os milagres bíblicos que fossem coerentes com as leis da natureza e de promover uma "teologia natural" em que a criação e o governo divino do universo pudessem ser entendidos de maneira inteiramente razoável e racional. Tornou-se quase obrigatório ressaltar que luminares da descoberta científica como Isaac Newton e Robert Boyle, os respectivos pais da física e da química modernas, eram homens profundamente religiosos que não viam qualquer contradição entre sua fé e seu trabalho. Mas a relutância de quase todos os filósofos naturais da era da Reforma em separar a "ciência" e a "religião" como dois modos diferentes de explicação pode, no fundo, ter sido desfavorável à religião. No longo prazo, ela incentivou a ideia de uma incompatibilidade entre religião e ciência, quando alguns dos pressupostos sobre a criação do mundo, nos quais a ciência moderna tinha se baseado de início,

depois vieram a se mostrar simplesmente insustentáveis. O darwinismo moderno parece não tanto um ponto culminante das percepções científicas da Reforma, e sim uma cabal refutação delas.

Então, entre todas essas notas dissonantes, o que resta da pretensão da Reforma de ser o grande prelúdio do mundo moderno? A sugestão final deste livro é que, se a melodia ainda pretende ressoar claramente, é preciso procurar a marcação da escala não tanto nas qualidades intrínsecas do protestantismo (ou do catolicismo tridentino), mas no jogo dinâmico das forças despertadas pela era da Reforma e nas leis das consequências não intencionais. Os resultados mais significativos da Reforma, de fato, podem ser expressos como uma sucessão de paradoxos. A Reforma Protestante e a Reforma Católica tinham como meta criar uma uniformidade social e religiosa, e acabaram gerando formas de pluralismo que depois foram exportadas e reproduzidas nas mais distantes partes do mundo. Elas prometiam intensificar o poder político e espiritual do Estado, mas geraram uma gramática e um vocabulário que permitiram contestar sua autoridade. Procuraram erradicar a heresia e as crenças falsas, mas, vacilantes, permitiram que se tolerasse o erro a um grau jamais imaginado. Pretendiam sacralizar toda a sociedade e terminaram criando as condições de longo prazo para sua secularização.

Tudo isso é uma maneira de dizer que os principais legados da Reforma foram o fato concreto da divisão e o surgimento de estratégias para lidar com esse fato. O ideal medieval de uma “cristandade” unificada – uma família de sociedades locais plenamente integradas entre si e dentro do todo, graças ao compartilhamento dos mesmos valores sociais e políticos cristãos – talvez tenha sido sempre mais uma aspiração do que uma realidade. Mas as Reformas, ao promoverem projetos irreconciliáveis para a reconciliação dos homens com Deus, destruíram para sempre tanto essa aspiração quanto seu pálido reflexo na prática social. O período de intensa confessionalização e longas guerras

religiosas alimentou a esperança de que seria possível impor um novo ideal unitário à sociedade pela persuasão e pela força das armas, e em alguns lugares essa ambição chegou a se realizar temporariamente. Mas nenhum dos lados envolvidos nesse choque de civilizações criado e desenvolvido dentro da Europa conquistou a vitória. Quando cessaram as convulsões, por volta de 1700, os desenhos do caleidoscópio eram intrincados e variegados. Os protestantes constituíam uma minoria numerosa na Europa Ocidental como um todo, e dominavam uma boa parte da área setentrional. Mas (à diferença do que ocorreu nos reinos com homogeneidade confessional na Escandinávia luterana) as sociedades protestantes muitas vezes incluíam consideráveis minorias católicas, judaicas ou radicais, além de refletirem a cisão permanente entre as tradições confessionais dos luteranos e dos reformados. As sociedades mediterrâneas da Europa meridional católica eram menos diversificadas, mas territórios oficialmente católicos na Europa Central e Oriental, bem como na França, continham muitos dissidentes explícitos ou disfarçados. Além disso, todas as Reformas tiveram suas próprias reformas internas mais rigorosas, com o surgimento de “pietistas” luteranos e jansenistas católicos, e as não conformidades de presbiterianos, batistas e quacres que gotejavam das chagas da Igreja doutrinalmente instável da Inglaterra. Com uma importância considerável para o futuro, o padrão plural da Europa já se fazia evidente nas incipientes colônias que viriam a se tornar os Estados Unidos da América: a Massachusetts puritana, a Virgínia episcopal, a Maryland católica, a Pensilvânia quacre.

O impasse religioso na Europa e na América teve consequências para o que podemos identificar como o surgimento do Estado “secular” e a prática religiosa dentro dele. Se não havia um ideal religioso capaz de servir como princípio unificador e integrador da sociedade, era preciso que as identidades, os direitos e os deveres compartilhados fossem reconstituídos sobre alguma outra base, como o respeito por um conceito abstrato de lei ou o orgulho nacional em comum. A

paz social exigia o tolerar prático da diferença religiosa e uma renegociação dos termos entre a religião e a vida pública e comunitária. A sociedade pluralista e amplamente tolerante da Europa não representa um triunfo inevitável do progresso, e sim o resultado histórico específico de um passado religioso contestado. Se a religião gradualmente deixou de ser a ideologia oficial do Estado, e a fé um símbolo necessário de cidadania, ela se prestou a uma crescente retirada para o espaço doméstico e privado. E inevitavelmente começou a adquirir caráter opcional. Quando o Estado deixou de exigir por lei que as pessoas frequentassem uma determinada igreja, alguns aproveitaram a oportunidade para deixar de frequentar qualquer igreja. Quando o Estado deixou de apoiar as autoridades religiosas sancionando a perseguição às heresias, alguns intelectuais abandonaram totalmente o cristianismo ortodoxo. Alguns adotaram a filosofia religiosa conhecida como “deísmo”, que rejeitava verdades “reveladas” como a Trindade e a divindade de Jesus, negava todas as manifestações do sobrenatural e sustentava que Deus era cognoscível somente por meio da aplicação da razão a suas leis imutáveis na natureza. Outros ateístas foram mais longe, questionando abertamente se afinal haveria alguma crença religiosa que fosse necessária ou verdadeira. Devemos nos precaver contra o exagero em anunciar uma “secularização” da Europa, no sentido de uma indiferença generalizada em relação à verdade religiosa, ou qualquer marginalização social excessiva das igrejas cristãs. Tais fenômenos dificilmente se encontram antes do final do século XVIII, no mínimo. Os ateístas formavam uma minoria minúscula mesmo na Europa do Iluminismo, e o cristianismo, como credo e prática, continuou como elemento normativo para a maioria dos europeus até anos bem avançados do século XX. No final da primeira fase moderna, a religião continuava a ser um componente importante da identidade de muita gente, mas talvez cada vez mais enquanto elemento de um todo mais diversificado, assim como a própria religião começava a se tornar um elemento distinto dentro da

sociedade, e não mais sua estrutura e gramática de base. Mesmo dentro das culturas confessionais aparentemente unidas, a religião estava perdendo sua força nas décadas em torno de 1700 como meio de transmissão dos significados compartilhados pela sociedade como um todo. As transformações econômicas e educacionais estavam ampliando as divisões sociais, e alguns membros da elite sentiam uma necessidade cada vez maior de se distanciar das crenças do povo comum, de zombar do "entusiasmo" religioso e de expressar ceticismo em relação a bruxas, milagres e manifestações da divina providência. A tendência era mais acentuada nas sociedades protestantes, mas não estava ausente nas católicas.

A Reforma Protestante e a Reforma Católica, portanto, criaram o mundo moderno a despeito de si mesmas, e seus pais fundadores não esperariam nem saudariam os futuros desdobramentos. Mesmo entre os cristãos, somente os sectários mais inflexíveis ainda se aferram às certezas absolutas da era da Reforma. Mas as velhas questões que a Reforma colocou de novas maneiras – o significado e finalidade última da existência humana; os deveres mútuos das pessoas que constituem uma sociedade; o equilíbrio entre a consciência e a obediência política – continuam a ser fundamentais para todas as pessoas intelectualmente honestas.

LEITURAS COMPLEMENTARES

Geral

BIRELEY, R. *The Refashioning of Catholicism 1450-1700.* Basingstoke: 1999.

BOSSY, J. *Christianity in the West 1400-1700.* Oxford: 1985.

CAMERON, E. *The European Reformation.* Oxford: 1991.

CHADWICK, O. *The Early Reformation on the Continent.* Oxford: 2001.

COLLINSON, P. *The Reformation.* Londres: 2003.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, F., e WILSON, D. *Reformation: Christianity and the World 1500-2000.* Londres: 1996.

LINDBERG, C. *The European Reformations.* Oxford: 1996.

MACCULLOCH, D. *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700.* Londres: 2003.

PETTEGREE, A. (org.). *The Reformation World.* Londres: 2000.

PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal 1540-1770.* Cambridge: 1998.

PO-CHIA HSIA, R. (org.). *Cambridge History of Christianity.* Volume 6: *Reform and Expansion 1500-1660.* Cambridge: 2007.

RUBLACK, U. *Reformation Europe.* Cambridge: 2005.

RYRIE, A. (org.). *Palgrave Advances in the European Reformations.* Basingstoke: 2006.

TRACY, J.D. *Europe's Reformations 1450-1650.* Oxford: 1999.

WALLACE, P.G., *The Long European Reformation.* Basingstoke: 2004.

Salvação

MCGRATH, A.E. *Reformation Thought: An Introduction.* Oxford: 1998.

MCKIM, D.K. (org.). *The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge: 2004.

MULLETT, M.A. *Martin Luther*. Londres: 2004.

OBERMAN, H.O. *Luther: Man Between God and the Devil*. Londres: 1993.

OZMENT, S.E. *The Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*. New Haven, CT: 1975.

PALMER WANDEL, L. *The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy*. Cambridge: 2006.

REARDON, B.M. *Religious Thought in the Reformation*. Londres: 1995.

Política

CARGILL THOMPSON, W.D.J., *The Political Thought of Martin Luther*. Ed. P. Broadhead, Brighton: 1984.

HEADLEY, J.M. *et al*. (orgs.). *Confessionalization in Europe 1555-1700*. Aldershot: 2004.

HOLT, M.P. *The French Wars of Religion, 1562-1629*. Cambridge: 1995.

SKINNER, Q. *The Foundations of Modern Political Thought*. Volume 2: *The Age of Reformation*. Cambridge: 1978.

Sociedade

VON GREYERZ, K. *Religion and Culture in Early Modern Europe 1500-1800*. Oxford: 2008.

MATHESON, P. (org.). *Reformation Christianity*. Mineápolis, MN: 2007.

SAFLEY, T.M. (org.). *The Reformation of Charity: The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*. Leiden: 2003.

SCRIBNER, B., e JOHNSON, T. (orgs.). *Popular Religion in Germany and Central Europe 1400-1800*. Basingstoke: 1996.

TODD, M. *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland.* New Haven, CT: 2002.

WIESNER-HANKS, M.E. *Christianity and Sexuality in the Early Modern World.* Londres: 2000.

Cultura

EIRE, C. M.N. *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin.* Cambridge: 1986.

MICHALSKI, S. *The Reformation and Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe.* Abingdon: 1993.

O'CONNELL, M. *The Idolatrous Eye: Iconoclasm and Theater in Early-Modern England.* Oxford: 2000.

PETTEGREE, A. *The Reformation and the Culture of Persuasion.* Cambridge: 2005.

Outros

BODIAN, M. *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam.* Bloomington: 1997.

CERVANTES, F. *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain.* New Haven, CT: 1994.

GREGORY, B.S. *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe.* Cambridge: MA, 1999.

KAMEN, H. *The Spanish Inquisition: A Historical Revision.* New Haven, CT: 1998.

KAPLAN, B.J. *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe.* Cambridge, Mass.: 2007.

WAITE, G.K. *Heresy, Magic and Witchcraft in Early Modern Europe.*

Basingstoke: 2003.

CRONOLOGIA

1378-1417 Grande Cisma entre os pretendentes rivais ao papado **1384** Morte de John Wyclif, crítico inglês do papado e inspirador da heresia lollarda **1409** Concílio de Pisa

1414-18 Concílio de Constança

1415 Execução do padre dissidente Jan Hus desencadeia a Revolta Hussita na Boêmia **1423-24** Concílio de Pavia-Siena

1431-49 Concílio da Basileia

1453 Queda de Constantinopla aos turcos **1456** Impressão da Bíblia de Gutenberg **1478** Fundação da Inquisição espanhola

1483 Nascimento de Martinho Lutero

1484 Nascimento de Huldrych Zwinglio

1485 Ascensão da dinastia Tudor na Inglaterra

1491 Conversão do rei do Congo ao catolicismo

1492 Conquista da Granada muçulmana pelos espanhóis; expulsão dos judeus da Espanha; Colombo descobre a América **1497** Judeus são expulsos de Portugal **1505** Lutero se ordena frade agostiniano em Erfurt **1509** Nascimento de João Calvino; ascensão de Henrique VIII na Inglaterra **1517** Lutero afixa as Noventa e Cinco Teses em Wittenberg **1519** Lutero debate com Johan Eck em Leipzig; Carlos V se torna Sacro Imperador Romano **1520** Lutero é excomungado e queima a bula papal

1521 Lutero desafia o imperador na Dieta de Worms e é escondido por Frederico, o Sábio, em Wartburg **1522** Lutero traduz o Novo Testamento;

Zwinglio preside à refeição de salsichas na Quaresma, em Zurique; Lutero reverte as inovações de Karlstadt em Wittenberg **1523** Dois frades agostinianos queimados em Bruxelas: primeiros mártires da Reforma **1524** Lutero e Johan Walter criam o primeiro hinário protestante **1523-26** Reforma em Zurique

1524-25 Guerra dos Camponeses na Alemanha

1525 Lutero se casa com Katharina von Bora; Erasmo rompe com Lutero sobre a questão do livre-arbítrio **1526** Vitória turca em Mohács, na Hungria; impressão do Novo Testamento em inglês, de William Tyndale **1527** Primeiro anabatista executado por reformadores (em Zurique); Gustavo Vasa, da Suécia, declara independência de Roma **1529** O documento "Protestatio", apresentado na Dieta de Speyer dá nome aos "protestantes"; ausência de acordo entre Lutero e Zwinglio no Colóquio de Marburgo, sobre a Eucaristia; primeira guerra religiosa na Suíça **1530** Confissão de Augsburgo apresenta a profissão de fé luterana **1531** Liga luterana de Schmalkalden contra Carlos V; morte de Zwinglio na segunda guerra religiosa suíça **1532-35** Henrique VIII rompe com Roma e se torna "Chefe Supremo" da Igreja da Inglaterra **1534** Francisco I impõe sanções severas aos protestantes na França; fuga de Calvino; Inácio de Loyola cria a Sociedade de Jesus; Rebelião de Kildare na Irlanda **1534-35** Reino anabatista de Münster

1536 Publicação das Institutas de Calvino; começo da reforma calvinista em Genebra; Reforma luterana implantada na Dinamarca; Peregrinação da Graça contra Henrique VIII **1540** Sociedade de Jesus reconhecida pelo papa

1542 Fundação da Inquisição romana

1543 Panfleto de Lutero, "Sobre os judeus e suas mentiras"

1545-47 Primeira sessão do Concílio de Trento

1546-47 Guerra schmalkaldiana

1547 Morte de Lutero; derrota dos príncipes luteranos em Mühlberg; morte de Henrique VIII e implantação do regime protestante na Inglaterra com Eduardo VI **1548** Ínterim de Augsburgo restaura o catolicismo no Império **1550** Direitos dos ameríndios discutidos em Valladolid

1551-52 Segunda sessão do Concílio de Trento

1553 Servetus queimado em Genebra; Maria I restaura o catolicismo na Inglaterra **1555** Paz de Augsburgo: *cuius regio, eius religio* **1556** Renúncia de Carlos V

1558 Morte de Maria I e ascensão de Elizabeth I (protestante) na Inglaterra **1559** Morte de Henrique II da França; Sínodo Nacional calvinista em Paris; índex papal de obras proibidas **1559-60** Revolução religiosa na Escócia inspirada por John Knox **1562** Deflagração da guerra civil religiosa na França (continua intermitentemente até 1598); tolerância religiosa *de facto* na Polônia; perseguição dos "apóstatas" em Iucatã, México **1562-63** Terceira sessão do Concílio de Trento

1563 Frederico III implanta o calvinismo no Palatinato germânico; primeira edição do *Livro dos mártires*, de John Foxe **1564** Morte de Calvino; nascimento de Shakespeare; nascimento de Galileu **1566** Iconoclastia nos Países Baixos **1567** Início da Revolta Holandesa contra a Espanha **1568** Maria, rainha dos escoceses, foge para a Inglaterra; revolta dos mouriscos (muçulmanos convertidos) na Espanha **1570** Papa Pio V excomunga Elizabeth I **1571** Vitória naval das forças cristãs contra os turcos em Lepanto **1572** Massacre do Dia de São Bartolomeu em Paris

1577 Fórmula da Concórdia reúne luteranos alemães

1579 Vindicação contra os tiranos, de Philippe du Plessis-Mornay, justifica a derrubada de governantes ímpios **1582** Gregório XIII reforma o calendário

1584 O huguenote Henrique de Navarra se torna herdeiro do trono francês

1589 Assassinato de Henrique III da França: Henrique de Navarra sobe ao trono como Henrique IV

1593 Henrique IV se converte ao catolicismo

1598 Édito de Nantes declara tolerância limitada aos huguenotes na França **1603** Morte de Elizabeth I e ascensão de Jaime I, unindo as coroas da Escócia e da Inglaterra **1605** Conspiração da Pólvora para explodir o Parlamento inglês **1609** Expulsão dos mouriscos da Espanha **1616-17** Intensa caça às bruxas no bispado de Würzburg

1618 Irrupção da Guerra dos Trinta Anos

1619 Sínodo de Dort (Países Baixos) condena desvios do calvinismo **1622** Criação da congregação papal Propaganda Fide (para missões) **1629** Édito de Restituição de Ferdinando II proíbe o calvinismo no Sacro Império Romano-Germânico e leva à entrada da Suécia na Guerra dos Trinta Anos **1633** Galileu condenado por heresia pela Inquisição; Vicente de Paulo e Louise de Marillac fundam Irmãs de Caridade **1638** Assinada na Escócia Aliança Nacional em defesa da Reforma **1641** Rebelião católica na Irlanda

1642 Eclosão da Guerra Civil na Inglaterra

1648 Tratado da Westfália encerra a Guerra dos Trinta Anos e decreta tolerância religiosa no Império **1649** Execução de Carlos I da Inglaterra **1660** Restauração de Carlos II e restabelecimento da Igreja anglicana **1685** Luís XIV revoga o Édito de Nantes **1688-89** A “Revolução Gloriosa” depõe o católico Jaime II na Inglaterra e na Irlanda; tolerância para os não anglicanos (protestantes) **1692** Caça às bruxas em Salem, Massachusetts

1702-11 Rebelião huguenote na França

1704 Proibição papal dos “Ritos chineses”

1731 Expulsão dos luteranos do arcebispado de Salzburgo

Texto de acordo com a nova ortografia.

Título original: The Reformation: A Very Short Introduction Primeira edição na Coleção L&PM Pocket: setembro de 2017

Tradução: Denise Bottmann Capa: Ivan Pinheiro Machado. Ilustração: Retrato de Martinho Lutero por Lucas Cranach, 1528

Preparação: Jó Saldanha Revisão: Marianne Scholze Cip-Brasil. Catalogação na publicação Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

M264r

Marshall, Peter Reforma Protestante: uma breve introdução / Peter Marshall; tradução Denise Bottmann. – 1. ed. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.

(Coleção L&PM Pocket; v. 1258) Tradução de: The Reformation: A Very Short Introduction ISBN 978.85.254.3748-8

1. Reforma Protestante. I. Bottmann, Denise. II. Título. III. Série.

17-44050 CDD: 270.6

CDU: 274

© Peter Marshall, 2009

The Reformation foi originalmente publicado em inglês em 2009.

Esta tradução é publicada conforme acordo com a Oxford University Press.

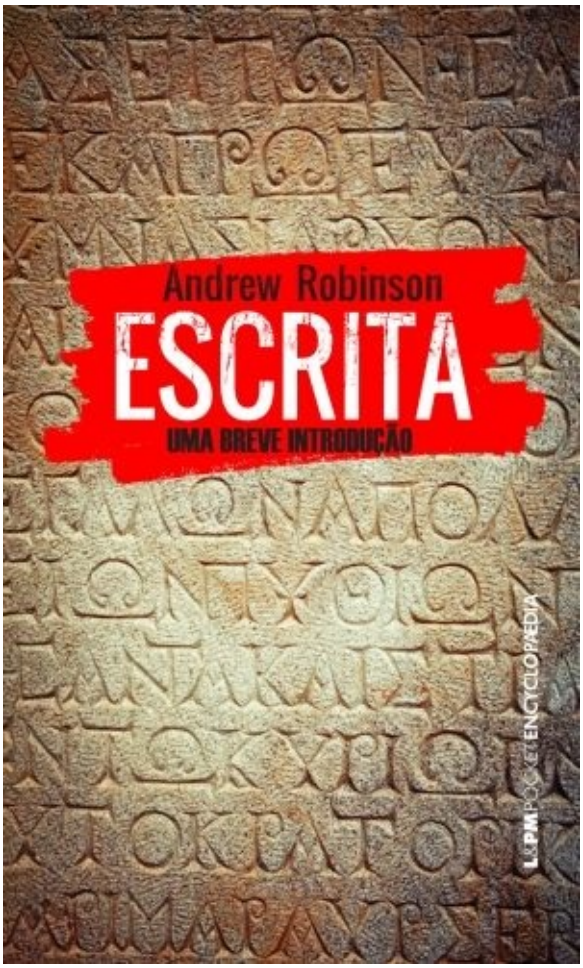
Todos os direitos desta edição reservados a L&PM Editores Rua Comendador Coruja, 326 – Floresta – 90.220-180

Porto Alegre – RS – Brasil / Fone: 51.3225.5777 – Fax: 51.3221.5380

Pedidos & Depto. comercial: vendas@lpm.com.br Fale conosco: info@lpm.com.br www.lpm.com.br

Table of Contents

Introdução
Reformas
A Salvação
Política
Sociedade
Cultura
Outros
Legado
Leituras complementares
Cronologia

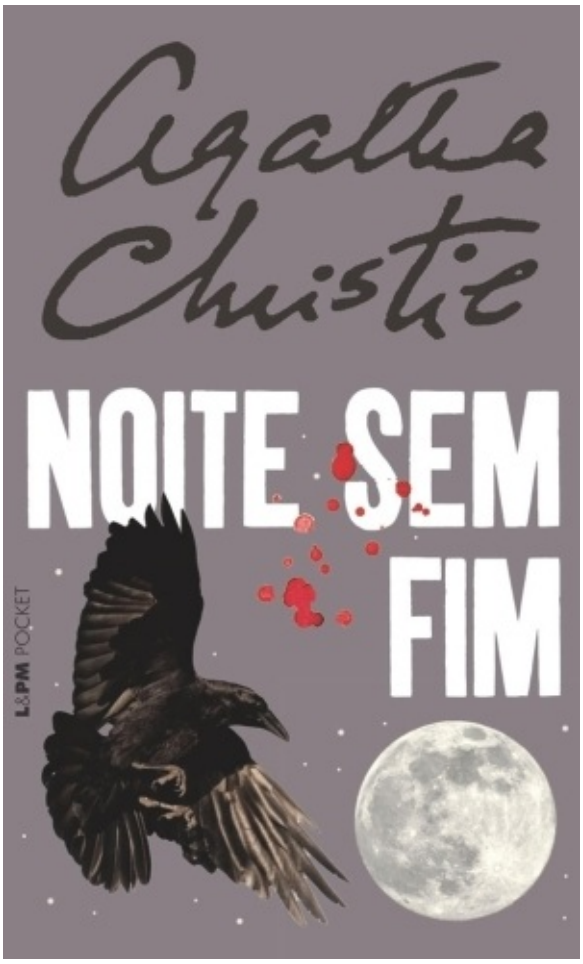

Andrew Robinson
ESCRITA
UMA BREVE INTRODUÇÃO
L&PM POCKET ENCYCLOPAEDIA

Escrita

Robinson, Andrew 9788525437501
176 páginas Compre agora e leia

A escrita é parte integrante e essencial em nossas vidas. Mas quando, onde e como ela surgiu? Um dos mistérios mais intrigantes da humanidade, a história da escrita remonta aos primórdios da civilização e ainda hoje gera debates calorosos sobre sua origem. Partindo dos sistemas mais primitivos, como os hieróglifos e a escrita cuneiforme, Andrew Robinson responde a tais questões e traça uma linha evolutiva dessa forma de linguagem hoje indispensável ao homem. Fazendo um paralelo entre o passado e o presente, Robinson explica, também, de que forma a revolução tecnológica dos últimos anos influenciou nossa capacidade de decifrar novos códigos e qual será o futuro dos sistemas de escrita.

Compre agora e leia


Agatha Christie
NOITE SEM FIM
L&PM POCKET

Noite sem fim

Christie, Agatha 9788525426055
224 páginas Compre agora e leia

"Alguns nascem para o doce prazer, sim. Alguns nascem para uma noite sem fim." O destino de Michael Rogers parecia haver mudado ao conhecer Ellie, uma rica herdeira norte-americana. Todos os seus sonhos estavam se tornando realidade de uma só vez, e o Campo do Cigano parecia ser o lugar perfeito para começar uma vida a dois. Mas quando o jovem casal decide ignorar os avisos de uma cigana sobre uma antiga maldição nem imagina que está desafiando a própria sorte. Noite sem fim é um dos livros preferidos de Agatha Christie, e Michael Rogers, um dos seus mais ambíguos – e misteriosos – personagens.

Compre agora e leia

FERNANDO PESSOA

Obra poética II

Poemas de Alberto Caeiro

L&PM POCKET

Poemas de Alberto Caeiro

Pessoa, Fernando 9788525427823
144 páginas Compre agora e leia

Na vida de Fernando Pessoa, nenhum dia foi como o 8 de março de 1914, que ele mesmo batizou de "O dia triunfal": nesse dia, o maior poeta da língua portuguesa e um dos maiores do século XX criou Alberto Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos – seus três heterônimos – deu-lhes biografia, biótipo, estilo literário, crenças *etc.* Deles, o mestre é Alberto Caeiro – mestre do próprio Pessoa –, poeta-pastor da região do Ribatejo que despreza a metafísica, a filosofia, para quem a divindade é a própria natureza, para quem "pensar é estar doente dos olhos" e inventor do "neopaganismo". Quando da morte de Fernando Pessoa, em 1935, encontrou-se uma arca contendo a totalidade de sua obra (só o que havia sido publicado em vida foi Mensagem e um livro de poemas em inglês), quase

toda inédita naquela época. Dos heterônimos, apenas no caso de Caeiro havia uma organização de poemas atribuídos a ele pelo próprio poeta, que continha as séries de poemas "O guardador de rebanhos", "O pastor amoroso" e "Poemas inconjuntos" (no caso dos outros heterônimos, especialistas tiveram de ir agrupando e selecionando as poesias). Esta edição de Poemas de Alberto Caeiro que a L apresenta ao leitor foi organizada pela professora Jane Tutikian, com base nessa seleção do próprio autor.

Compre agora e leia

Edgar Allan Poe

A CARTA ROUBADA

e outras histórias de crime & mistério

L&PM POCKET

A Carta Roubada

Allan Poe, Edgar 9788525424693
228 páginas Compre agora e leia

A queda da casa de Usher, a história de um estranho casal de irmãos cuja corrupção moral e psíquica é refletida na falência física da mansão gótica onde moram. Um homem que esquizofrenicamente sente-se perseguido por um sujeito de mesmo nome que tenta usurpar-lhe a vida e a identidade, em William Wilson. Um ressentido que traiçoeiramente atrai o seu inimigo para o mais horripilante local a fim de perpetrar uma vingança maturada há anos, na narrativa O barril de amontillado. Um indivíduo que, em O poço e o pêndulo, se vê aprisionado por forças da Inquisição e, sozinho, é submetido à mais horripilante tortura psicológica. A carta roubada, a última das histórias protagonizadas por Auguste Dupin, na qual o pai e modelo de todos os detetives da literatura demostra como utilizar a força do intelecto, ao desvendar um

como utilizar a força do intelecto, ao desvendar um caso de roubo e extorsão.Essas e outras assustadoras e penetrantes preciosidades compõem esta antologia de contos do grande Edgar Allan Poe (1809-1849), mestre da narrativa curta, sensibilidade privilegiada e perturbada, precursor do romance policial, exímio explorador das profundezas psicológicas do homem e um dos maiores escritores da literatura mundial.

Compre agora e leia

Friedrich Dürrenmatt

O juiz e seu carrasco

"A maestria de Dürrenmatt prende o leitor da primeira à última página."

(*The New York Times*)

L&PM POCKET
PLUS

O juiz e seu carrasco

Durrenmatt, Friedrich 9788525427939
112 páginas Compre agora e leia

Em uma cidadezinha suíça, um policial exemplar é encontrado morto. Bärlach, um velho e doente comissário, amante de cigarros, de vodca e da boa mesa, investiga essa morte – ao mesmo tempo em que luta contra a sua própria, que parece cada vez mais próxima. Enquanto a polícia se vê às voltas com figurões locais, oficiais oportunistas tentam subir na carreira, e Bärlach faz as suas arriscadas jogadas. Na sombra, o assassino, um tipo maquiavélico, disserta sobre o bem e o mal, que ele considera possibilidades iguais... Tendo como mote principal uma intriga policial, O juiz e seu carrasco, uma das obras mais conhecidas do escritor suíço Friedrich Dürrenmatt (1921-1990), trata, na verdade, num tom sarcástico, da tragédia da morte e da doença, da risível comédia humana. Uma pequena obra-prima à altura dos mestres Dashiell

pequena obra-prima à altura dos mestres Dashiell Hammett, Rex Stout, Raymond Chandler e Georges Simenon.

Compre agora e leia